

SOPRA

ALCUNE QUISTIONI LE PIÙ IMPORTANTI

DELLA

FILOSOFIA

OSSERVAZIONI CRITICHE

DI

OTTAVIO COLECCHI



NAPOLI

ALL' INSEGNA DI ALDO MANUZIO

Carrozzeri a Montoliveto n. 13

1843

OSSERVAZIONI CRITICHE

SULLA

LEGGI DELL'UMANO PENSIERE

I.

SULLA LEGGI DELL'INTELLIGENZA.

DICIAMO leggi dell'umano pensiero le condizioni necessarie per poter pensare.

L'uomo sente, conosce e vuole; ma tra la facoltà di sentire e la facoltà di conoscere ve ne ha un'altra che dicesi *gusto*, o senso del bello e del sublime. La facoltà di volere appellasi volontà, la quale, rispetto a ciò che concerne l'uomo morale, è diretta dalla ragione. Le leggi dunque dell'umano pensiero, come più ampiamente vedremo appresso, sono: 1° Leggi dell'intelligenza e della ragione; 2° Leggi del gusto; 3° Legge morale. Noi qui tratteremo delle leggi dell'intelligenza.

La suprema legge per aver pensieri si è che l'essere pensante sia dato. Deve egli aver la coscienza di quanto nel suo interno accade, e questo suo pensiero, che noi diremo *appercezione*, è la seconda legge necessaria per ogni altro pensiero. Non potrebbe in effetto l'essere pensante dire: *io penso*, s'egli non dicesse *io*. La sua coscienza

za accompagnar dee tutt i suoi pensieri, altrimenti dir non potrebbe: *son io che penso*. Dietro l'impressione che fanno su i sensi gli oggetti esteriori, l'io diventa spontaneo, e dice: *io penso*; ma la sua attività sintetica riunisce nell'unità di coscienza tutto il variabile che può modificarlo, e questa unità non si può altrimenti concepire che come un punto indivisibile.

L'io dunque conosce sè stesso, e posto l'io che si conosce, può ammettersi in esso la possibilità delle altre cognizioni ancora. Bisogna quindi cercar le leggi a norma delle quali sviluppa egli la sua attività nell'acquisto delle dette cognizioni: ma essendo queste leggi fondate sulla natura stessa del me che pensa; ben si vede che nella presente ricerca deesi accuratamente distinguere ciò che viene dall'oggetto conosciuto da ciò che il soggetto conoscitore trae dal proprio fondo. Le cognizioni dunque possono essere *oggettive* e *soggettive*: le prime *sperimentali*, le altre *razionali*.

Or ogni oggetto sensibile offresi al soggetto pensante nello spazio e nel tempo. Ma che cosa è egli mai lo spazio, che cosa il tempo?

Vi hanno sulla natura dello spazio tre opinioni. La prima è di coloro che lo ammettono oggettivo, e lo considerano come la capacità di ricevere i corpi. Ma questa opinione non regge; imperocchè non essendo lo spazio nè soggetto, nè qualità, i corpi sarebbero nel nulla, o che è lo stesso, punto non sarebbero.

La seconda opinione è di Leibnitz e de' suoi seguaci, i quali sostengono che la nozione dello spazio è relativa, e la fanno dipendere dalla coesistenza de' simultanei. Distinguono lo spazio in reale ed immaginario. I simultanei sono nello spazio reale: il mondo poi che nell'essere non

è simultaneo ad altro oggetto corporeo fuori di lui, è nello spazio immaginario. Ma non essendo questo spazio immaginario, nè soggetto, nè qualità, il mondo sarebbe nel nulla, e l'idealismo nell'opinione ancora di Leibnitz non potrebbe evitarsi.

La terza opinione in fine è di Kant, il quale ammette lo spazio *soggettivo*: egli cioè considera lo spazio come una condizione necessaria al soggetto che sente, senza della quale non potrebbe egli percepire verun oggetto sensibile. Se lo spazio difatti non fosse soggettivo, ma una determinazione, come pensano alcuni, dell'oggetto sentito, dovrebbero questo percepire come è in sè stesso; ed in tal caso, dice Kant, non si potrebbe intendere come in forza dell'attuale impressione dell'oggetto su i sensi giunga l'io a conoscerlo, perchè sarebbe necessario che le reali proprietà dell'oggetto penetrassero nella facoltà rappresentativa: il che non è. Quindi conchiude che la nozione dello spazio si eccita nel soggetto che sente all'occasione delle sensazioni, e che dipendendo tale nozione dalla disposizione originaria del me, dev'ella precedere le dette sensazioni, affinchè sia possibile la percezione dell'oggetto sensibile, o in altri termini, affinchè sia possibile, come Kant si esprime, l'esperienza.

Che che sia di queste tre opinioni, egli è certo che la nozione dello spazio non viene dall'esperienza: 1° perchè non si possono concepire le cose situate ne' diversi punti dello spazio, se la nozione di esso non si fa precedere come fondamento; 2° perchè possiamo distruggere col pensiero tutto ciò che è nello spazio, ma lo spazio rimane sempre; 3° perchè lo spazio si concepisce infinito, immobile, indivisibile, penetrabile, e niuna delle cose che sono in esso ha questi caratteri. La nozione quindi dello spazio non

viene dall'esperienza, ed è necessaria, perchè non si può concepir corpo senza spazio.

Sì disputa sulla natura del tempo come su quella dello spazio. Alcuni pensano che la nozione del tempo si acquisti per l'esperienza, o per la reale successione delle cose fuori di noi. Ma ciò non può essere; imperocchè la detta successione già presuppone la nozione del tempo. Siano *a*, *b*, *c*, ec., le cose che si succedono: non posso dire che *b* succede ad *a*, senza percepire *a* come primo, e *b* come secondo, o che torna lo stesso, senza riferire l'attuale percezione di *b* alla percezione passata di *a*, la qual cosa già suppone la nozione del tempo come fondamento. Possiamo inoltre annientar col pensiero le cose che si succedono nel tempo, ma non mai distruggere il tempo in cui si succedono. S'arroghe a ciò che le cose, le quali simultaneamente sono, e quelle che si succedono, sono e si succedono nello spazio; ma la nozione dello spazio non viene dall'esperienza: in conseguenza non viene neppure dall'esperienza la nozione del tempo. Il tempo in fine si concepisce come infinito, e le cose che si succedono in esso si apprendono come finite: la nozione dunque del tempo non viene dalle cose che si succedono in esso, la nozione perciò del tempo è necessaria, non potendosi concepir successione senza tempo.

Queste due nozioni dello spazio e del tempo sono precisamente quelle dello spazio e del tempo assoluto de' filosofi sperimentali. Distinguono questi lo spazio e il tempo in assoluto e relativo, e credono che le nozioni dello spazio e del tempo assoluto possano dedursi dall'esperienza. In due modi, essi dicono, potrebbero ottenersi le dette nozioni, o facendo astrazione dallo spazio e dal tempo relativo, per far rimanere lo spazio ed il tempo assoluto, o de-

ducendo queste due nozioni dal moto. Essendo il moto la mutazione della relazione del mobile nello spazio, si considera un corpo in moto, supponendo in quiete lo spazio relativo; che se questo spazio relativo si considera ancor esso come mobile rispetto ad altro spazio maggiore, e così sempre si procede innanzi, l'io si arresta in fine, e giugne, quasi per salto, allo spazio immobile o assoluto. Diciasi lo stesso del tempo.

Ma nè l'una, nè l'altra via, per poco che si rifletta, può menare allo scopo. Non la prima, perchè lo spazio ed il tempo relativo hanno per base lo spazio ed il tempo assoluto, e senza di essi non sarebbero possibili. I caratteri inoltre dello spazio e del tempo relativo non hanno nulla di comune, come si è già veduto, colle proprietà dello spazio e del tempo assoluto. Ed accordando al Newton che il moto curvilineo si potesse concepire nello spazio assoluto perchè dà sempre origine a nuovi moti, non è però lo stesso del moto rettilineo, che nello spazio assoluto è del tutto inconcepibile. Rispetto all'altra via: io domando, se l'esperienza giugne mai a compiere la sua sintesi, per poter in ultimo veder e palpare lo spazio ed il tempo assoluto? È fuor di dubbio che lo spazio ed il tempo relativo sono oggetti dell'esperienza; ma non è lo stesso dello spazio e del tempo assoluto, le cui parti, al dir dello stesso Newton, *non incurrunt in sensus*.

Può l'io riprodurre più volte la percezione che si rapporta allo stesso oggetto sensibile, e chiamando *a* la detta percezione, può egli formare la serie delle percezioni *a, a, a*, ec. e con questo mezzo egli crea l'aritmetica. Or si domanda: come l'io lega nell'unità di coscienza la seconda percezione alla prima, la terza alla seconda, e così di seguito? Qui non ci è scampo: non può egli altrimenti legar

tra loro le dette percezioni, se non nel tempo. Suppongasì ora che le tre percezioni *a, a, a*, si rapportino a tre oggetti realmente esistenti e perfettamente simili. Se uno per volta si offerissero al me questi tre oggetti, non potrebbe egli saper nel tempo, se è la sola prima percezione *a* che ha avuto tre volte, o se tutti e tre gli oggetti sonosi a lui offerti successivamente: e ciò per la ragione che questi nelle loro determinazioni sono indiscernibili. Ma se i tre oggetti coesistessero simultaneamente nello spazio, distinguerebbe egli in tal caso l'uno dall'altro, riunendo nell'unità di coscienza tre percezioni, e non già una. Ora questa unità di coscienza, come si è accennato, è un punto indivisibile, ed è un assurdo che lo spazio occupato dai tre oggetti sia tale: sì fatto spazio adunque non può esser altro che una maniera di vedere del me che sente.

Siegue da tutto ciò che le nozioni dello spazio e del tempo non vengono dall'esperienza: esse dunque sono necessarie.

Un oggetto sensibile che offresi nello spazio e nel tempo, si percepisce per le sole sue qualità. Il legame invisibile che tutte in esso riunisce le qualità, rimane mai sempre ignoto, nè per alcun mezzo sia del senso esterno, sia dell'interno a noi si rivela. Questo legame è ciò che nel senso metafisico si dice *sostanza*. La nozione dunque di sostanza non viene dall'esperienza.

Alle volte un oggetto sensibile siegue costantemente dopo di un altro, o che torna lo stesso, presentasi egli come effetto; ma se vuolsi rimontar alla cagione, e questa ben si esamina, trovasi essere ancor ella un effetto, nè l'esperienza giugne mai a scoprire la cagione efficiente di qualunque siasi naturale avvenimento.

Le nozioni quindi di sostanza e di cagione efficiente

non sono dati dell'esperienza, ma semplici vedute del soggetto pensante.

Giovanni Locke, promotore della filosofia sperimentale, detta *empirismo* dagli Alemanni, ha preteso che tutte le nostre conoscenze si deducono dall'esperienza. Egli, non v'ha dubbio, esamina i fatti, ma non sa decomporli, perchè ne lascia sfuggire gli elementi più essenziali. Consideriam per poco gli elementi soggettivi che servono di base alle idee generali, e ad ogni sorta di esperienza, e resteremo convinti che Locke, ammettendo due sorte di fatti semplicemente, ha offerto un'analisi sistematica della facoltà conoscitiva del tutto priva di fondamento. Cominciamo dal modo come si acquistano le idee generali.

Tre sono le opinioni de' filosofi sull'origine di tali idee. Alcuni, seguendo Locke, sostengono che queste idee si ottengono per mezzo dell'astrazione, separando cioè dagli individui le qualità proprie, e fissando l'attenzione a quelle che essi hanno comuni con altri. Così col separare da Cesare le qualità per cui si distingue da Pompeo, da Antonio, ec., e col ritenere quelle che ha esso comuni cogli altri uomini, mi formo l'idea della specie *uomo*. Che se facessi attenzione alle qualità comuni dell'uomo e del bruto, quali sono l'organismo e il senso, acquisterei l'idea del genere *animale*. Similmente separando da un albero singolare, da un pero, p. e., ciò che dagli altri alberi di pero lo distingue, e prestando attenzione alle qualità che ha con essi comuni, mi formo l'idea della specie *pero*. Ma se facessi attenzione alle qualità che gli alberi di pero hanno comuni col frassino, coll'abete ec. otterrei l'idea del genere *albero*.

In queste astrazioni, secondo il linguaggio delle scuole, sempre l'idea superiore abbraccia l'inferiore. Figura

abbraccia triangolo, triangolo abbraccia triangolo equilatero; vivente abbraccia animale, animale abbraccia uomo: e la stessa idea superiore è tanto più alta quanto è meno determinata.

Altri spiegano diversamente l'origine delle idee generali, e credono che essa non sia altro se non se una naturale conseguenza dell'inclinazione che abbiamo di trasportare ad un nuovo oggetto l'idea di altro oggetto già noto che lo rassomiglia. A questo modo, essi dicono, e non già per un esercizio formale e scientifico dell'astrazione, nell'infanzia delle lingue i nomi propri sono insensibilmente passati ad essere nomi comuni, o che torna lo stesso, gli oggetti singolari sonosi riferiti ai generi ed alle specie. Io vedo, p. e., un corpo sferico, e lo chiamo *palla*; altri corpi sferici di diverso diametro e di altra materia mi si presentano, e dico *palla* ognuno di essi.

Finalmente Kant, accordando che le idee de' generi e delle specie si deducono dall'esperienza, sostiene che tali idee sono subordinate ad altre idee più generali ancora, e che senza di queste le idee de' generi o delle specie non sarebbero possibili, qualunque fosse d'altronde il modo di dedurle dall'esperienza.

Per ottenere in effetto le idee de' generi e delle specie, le quali si rapportano agli oggetti sensibili, s'incomincia dagl' individui. Ora non altro d'un oggetto singolare possiamo noi sapere, salvo che le sue qualità. Il legame invisibile che tutte in esso riunisce le qualità, e che si dice sostanza, non è sicuramente, come si è accennato, un dato dell'esperienza: Da chi dunque viene questa idea? Dal me certamente: ella è dunque soggettiva; ma è pure necessaria, perciocchè non si può concepire un oggetto sensibile come il risultamento di sole qualità: l'idea dunque

di sostanza è una veduta del soggetto pensante; ella è *a priori*, e serve di fondamento alla formazione delle idee de' generi e delle specie dedotte dall'esperienza.

Un moderno scrittore pretende che la nozione di sostanza si ha pure dall'esperienza, separando cioè il soggetto dalle sue qualità; ma ciò non può essere: posso ben io astrarre le qualità dal soggetto, o per parlare con più rigore, posso astrarre una o più qualità dalle altre che concepisco riunite nel soggetto: non mai però mi è dato di astrarre il soggetto da tutte le sue qualità, come far dovrei, per ottenere la nozione di sostanza. Che altro mai resterebbe di un oggetto sensibile, se tutte se ne separassero le qualità? Ciò rende ragione dell'imbarazzo del detto scrittore ogni qualvolta si studia di esibire la nozione di sostanza, e de' vani suoi sforzi, per dedurre questa nozione dall'esperienza.

Se è dunque l'io quello che riunisce all'idea di sostanza le percezioni che si rapportano alle qualità degli oggetti sensibili, e se questa sua sintesi è indipendente dal modo di essere degli oggetti considerati in sè stessi, dee di necessità seguirne che questi non si possono concepire che come fenomeni. L'io difatti riunendo le percezioni che si rapportano alle varie qualità d'un oggetto sensibile, ne forma un tutto *esteso e sostanziale*, ove i due elementi *esteso e sostanziale* sono soggettivi.

L'idea di cagione efficiente è ancor ella *a priori*, e in questo oggidì convengono i più nobili filosofi, i quali chiamano la cagione efficiente *metafisica*, e dicono *cagioni fisiche* quelle che si rapportano ad avvenimenti naturali, i quali si offrono semplicemente in congiunzione tra loro. Ma una prova ben luminosa di questa verità ci si offre nella riproduzione degli esseri organici. Presen-

tano questi indefinite serie di specie diverse, e in ciascuna serie, che si rapporta ad una determinata specie, l'un termine è subordinato all'altro. Ora ognuna di queste serie può considerarsi come *discendente* ed *ascendente*: nella discendente un termine qualunque può ben assumersi come principio del termine seguente: ma nell'ascendente l'esperienza non giugne mai a scoprire il termine supremo, donde la serie trae la sua origine.

Queste due nozioni importanti di sostanza e di cagione efficiente servono di base ad ogni cognizione che viene dall'esperienza. Si dice che possiede le reali cognizioni dell'esperienza chi giugne a far dipendere il variabile dei fatti da una legge fissa e costante. Così Galileo ha fatto dipendere la discesa de' gravi da una determinata legge, e Keplero con attente e replicate osservazioni, fatte sul pianeta di Marte, è riuscito a stabilire le tre famose leggi, che servono di base all'odierna astronomia. Ma queste leggi non sarebbero possibili, se subordinate non fossero a due altre supreme leggi, o condizioni del pensiero: a quelle cioè di *sostanza* e di *causalità*.

Interrogato un filosofo sul peso del fumo che sviluppavasi da un legno bruciato, rispose: se dal peso del legno pria della combustione si sottrae il peso di ciò che dopo la combustione rimane, il residuo sarà il peso del fumo che ne è scappato. In questa risposta si suppone che i costitutivi del legno non si distruggono, ma si alterano soltanto: non si distruggono, perchè gli elementi sostanziali sono costanti e permanenti; si alterano, perchè una qualche cagione ha fatto passar il legno da uno stato ad un altro.

E qui cade in acconcio un'osservazione importante: Locke ed i suoi seguaci vogliono che nelle scienze naturali

non dobbiamo scostarci dall'avviso di Bacone, il quale inculca incessantemente che nelle dette scienze bisogna assolutamente seguire il metodo *induttivo*. Ciò non si nega: diciamo ancor noi che in ogni esperienza deesi far passaggio dal particolare al generale, dal noto all'ignoto, ed evitare, quanto è possibile, le ipotesi; ma sosteniamo che dopo di aver trovato la regola generale, donde dipende il variabile de' fatti, non dobbiamo ammettere questa regola come necessariamente ed universalmente vera. La legge della discesa de' gravi, che il Newton ha scoperto nella luna ancora, facendo variare la forza della gravità in ragione inversa del quadrato della distanza, non è tale che ci forzi a credere che ella sia la stessa nelle comete. Non sappiamo se i fluidi imponderabili, la luce, il calorico, il fluido elettrico e magnetico sono sottoposti alla legge stessa. Ma sarà sempre vero che ogni oggetto sensibile non si può concepire come un aggregato di sole qualità, e che ogni sua mutazione è dovuta ad una cagione produttrice.

Con queste due nozioni puramente soggettive di sostanza e di cagione efficiente, congiunte alle altre due di spazio e di tempo, è ora agevole di offrire la lista delle leggi che dirigono la facoltà conoscitiva, alcune delle quali sono del dominio dell'intelligenza, ed altre della ragione. Tratteremo noi qui delle prime, e delle seconde nell'articolo seguente.

Reid, capo della scuola scozzese, sessant'anni dopo Locke, rimise in onore le categorie di Aristotile (con questo nome intendeva lo Stagirita certi supremi pensieri dell'umano sapere): ma avendo Reid numerato alcune delle dette categorie, non si diè la pena di farne compiuto il conto. Era serbato al filosofo di Koenisberga di dare una

lista più esatta delle categorie che non lasciasse nulla a desiderare, ed è il suo lavoro tanto superiore a quello di Aristotile e di Reid, quanto la filosofia razionale sollevasi sulla sperimentale. La lista di Aristotile oltre di non corrispondere allo sviluppo progressivo dell'intelligenza, contiene delle ripetizioni, e ad un numero più ristretto di principii può ridursi. Il senso comune poi del Reid, donde trae egli le sue leggi di credenza, non è tale da potersi impiegare con buon successo nelle astruse quistioni di metafisica, perchè altro ferro si richiede, dice Kant, per incidere sul legno, ed altro per iscolpire sul metallo.

Noi ci siamo scostati dalla tavola delle categorie di Kant nella esposizione delle leggi dell'intelligenza, perchè ci è sembrato più naturale di dedurle dalle nozioni di sostanza e di causalità, congiunte a quelle di spazio e di tempo, che dai quattro momenti del giudizio: la quantità, la qualità, la relazione e la modalità. Ma se accordiamo ad alcuni che lo spirito non incomincia la sua sintesi a nome delle categorie, come Kant pretende, neghiamo poi che nei giudizi concreti, dove entrano con particolari determinazioni le nozioni di spazio, di tempo, di sostanza e di cagione, siano variabili i termini del rapporto, e che il solo rapporto abbiassi in essi a considerare come necessario. Imperocchè i seguenti giudizi: il tale corpo è nel tale spazio; la tale successione è nel dato tempo; la modificazione *B* suppone un soggetto *A*; l'effetto *D* è dovuto alla cagione *C*; sì fatti giudizi, noi diciamo, sono equivalenti a questi altri: ogni corpo è nello spazio; ogni successione si fa nel tempo; ogni modificazione suppone un soggetto; ogni effetto è dovuto ad una cagione; altrimenti potrebbesi concepir un corpo senza spazio, una successione senza tempo, una modificazione senza soggetto, un effetto

senza cagione ; e le anzidette quattro nozioni non sarebbero necessarie : il che è assurdo. Questa osservazione è sfuggita al Degerando il quale, senza alcun fondamento, asserisce che le categorie sono idee di rapporti, ed ha strascinato nel suo errore anche un nostro filosofo , il quale si sforza di ricavare dall'esperienza le cognizioni necessarie, comechè variabili fossero le idee che si paragonano, per ottenerle : il che non può essere.

Noi dunque ci siamo scostati dalla tavola di Kant, per evitare lo schematismo , e per disingannare alcuni che confondendo le leggi dell'intelligenza col modo come il filosofo di Könisberga, per la via degli schemi, discende dalle categorie agli oggetti dell'esperienza, si spaventano delle leggi stesse, le quali non hanno nulla a dividere con le operazioni della *fantasia produttiva*, creatrice de' fenomeni. Le leggi dell'intelligenza sono sì vere che l'empirismo, senza punto avvedersene, le ammette in ogni esperienza ; sono esse comuni ad ogni filosofico sistema, e distruggono lo scetticismo irreparabilmente.

Queste leggi sono :

Ogni oggetto sensibile ha quantità estensiva.

Ogni oggetto sensibile ha qualità intensiva.

Ogni oggetto sensibile è sostanziale.

Ogni mutazione che accade in un oggetto sensibile è dovuta ad una cagione.

Tra tutti gli oggetti sensibili che simultaneamente si percepiscono nello spazio evvi reciprocità di azioni.

Le accennate leggi sono *a priori*, e servono di fondamento a' giudizi tutti che lo spirito può formare sugli oggetti dell'esperienza. Sono dunque indimostrabili ; e se Kant ne offre in certo modo le prove, queste vengono tolte, come lo stesso Kant si esprime, dai fonti soggettivi

della possibilità della cognizione *oggettiva* in generale, e non da principii che fossero più elevati delle leggi medesime, per quinci dedurle come conseguenze. Ma da ciò non segue che l'io nell'acquisto delle conoscenze debba incominciare da queste proposizioni: ogni corpo ha quantità estensiva; ogni sensazione ammette gradi ec.; perchè allora sarebbe necessario partir dalle categorie, come fa Kant, e discendere da esse, per la via degli schemi, agli oggetti dell'esperienza: converrebbe, in una parola, che la fantasia trascendentale costruisse gli esseri fenomenici o apparenti, la qual cosa, a dir vero, ripugna al buon senso; perchè è inconcepibile come questa facoltà prodigiosa, con la sua sintesi figurata, costruir potesse le tante e sì svariate figure sotto le quali gli oggetti esteriori appaiono. È fuor di dubbio che l'io incomincia da queste proposizioni concrete: il tale corpo è nel tale spazio; la tale successione si fa nel tale tempo; la tale modificazione suppone il tale soggetto; il tale effetto è dovuto alla tale cagione; e siccome queste proposizioni, come si è detto pocanzi, sono equivalenti alle proposizioni universali: ogni corpo è nello spazio ec.; ne siegue che in esse non pur il rapporto tra i termini è necessario, ma i termini stessi sono tali. Nè vale il dire che nella proposizione concreta: il tale corpo è nel tale spazio, potendo esser il corpo questo o quello, e lo spazio il tale o tal altro; perciò in essa proposizione il solo rapporto è necessario, e non i termini che possono variare; imperocchè se ciò che del tale corpo si afferma, si avvera per ogni corpo, e se il tale spazio, occupato dal tale corpo, importa che ogni spazio occupato non può esserlo che da un corpo; egli è evidente che nella su indicata proposizione non solo il rapporto tra i termini è necessario, ma sono tali ancora i termini; per-

chiè senza i due termini di corpo e di spazio, non potrebbe la proposizione necessaria ed universale risultar dalla particolare. Dicasi lo stesso delle altre proposizioni concrete dove entrano con particolari determinazioni le idee di tempo, di sostanza e di cagione.

Pria di avanzar più oltre veggiamo quali facoltà per le cose esposte sinora dobbiamo ravvisare nel me. Ha questi la facoltà di sentire, e per l'originaria sua disposizione si eccitano in esso, all'occasione delle impressioni che fanno su i sensi gli oggetti esteriori, le due nozioni di spazio e di tempo. Ha pure l'io la facoltà di conoscere; perciocchè dietro le impressioni che a lui vengono dal di fuori, egli trae dal proprio fondo le nozioni di sostanza e di cagione efficiente. Ma siccome per compiere la sintesi delle percezioni che si rapportano alle qualità degli oggetti sensibili, e per imprimer loro il carattere di unità, ha l'io bisogno di un'altra facoltà che raccolga le dette percezioni successivamente; abbiamo perciò tre facoltà del me, e queste sono: *il senso esterno ed interno*, *la fantasia* che raccoglie le percezioni sparse, e *l'intelligenza*, che loro imprime il carattere di unità; le quali facoltà, come ben si vede, sono essenzialmente diverse tra loro. Il perchè noi diremo *idee* dell'intelligenza le nozioni di sostanza e di cagione efficiente, chiamando pure con questo nome ogni altro elemento soggettivo necessario per la possibilità dell'esperienza: appelleremo poi semplicemente nozioni quelle dello spazio e del tempo che si rapportano alla facoltà di sentire.

Esposizione delle leggi dell'intelligenza.

1^a Legge: ogni oggetto sensibile ha quantità estensiva. Ogni oggetto sensibile offrendosi nello spazio e nel tem-

po determina una parte dello spazio puro e del tempo puro. Lo spazio è un'estensione illimitata e similare capace delle tre dimensioni: quindi ogni oggetto sensibile deesi percepire come quantità estesa avente le tre dimensioni. E perchè il tempo non ammette altra varietà che di parti eguali e disuguali secondo la stessa direzione, si concepisce perciò il tempo con una sola dimensione, e si assomiglia ad una retta. Or dovendo l'io aver la coscienza delle percezioni che si rapportano agli oggetti ch'esso vede nello spazio, dee pur avvertire le sue interne maniere di essere alla vista di questi oggetti; ma ciò egli esegue per la nozione del tempo: il tempo quindi è la nozione comune a tutte le sue percezioni tanto interne che esterne.

Siccome ognuna delle percezioni che si rapportano ad un oggetto sensibile è rivestita della sua parte di estensione, la qual cosa dee dipendere dalla varietà delle impressioni che vengono dal di fuori, non potrà una parte estesa divenir l'altra; devono perciò gli oggetti sensibili apparire gli uni fuori degli altri, e l'impenetrabilità, congiunta alla nozione di causalità, addiverrà una proprietà generale de' corpi, essendo la nozione d'impenetrabilità accompagnata sempre dall'altra di resistenza, o di una interna forza che reagisce.

Lo spazio puro è una nozione necessaria ed universale, e perchè la geometria esamina le proprietà estensive dello spazio puro, o le proprietà della quantità continua, per tal ragione la geometria è necessariamente ed universalmente vera. Ma senza la nozione del tempo la geometria stessa non sarebbe possibile; imperocchè per questa nozione soltanto può il geometra tirar linee, costruir figure e scorrere successivamente i lati di un poligono, o i gradi di una circonferenza: le nozioni quindi dello spazio e

del tempo sono indispensabili alla geometria. Il tempo inoltre offre la possibilità di ripetere la stessa percezione: la scienza adunque de' numeri è possibile per la nozione del tempo, e la sua certezza poggia tutta sulla notevole proprietà che ha il tempo di render possibile la ripetizione della stessa percezione.

Col punto e colla linea, che sono dati nella rappresentazione dello spazio, è data altresì la geometria; ma se a questi due dati si mesce ciò ch'è solo oggetto del senso esterno, non si ha più nè linea, nè punto geometrico: la linea diventa materiale e fisico il punto, coi quali dati non è possibile la geometria.

Reca stupore come queste riflessioni sieno sfuggite a Locke ed a' suoi seguaci, i quali hanno ammesso per base della geometria il punto fisico e la linea materiale, senz'avvedersi che questi due dati non hanno nulla di comune col punto e colla linea che si concepiscono dal geometra. Ma più fa meraviglia lo scettico Hume, il quale ammette come certa la geometria, facendola ancor esso dipendere dagli oggetti dell'esperienza, e nega poscia la validità oggettiva di ogni esperienza. Avrebbe dovuto avvertire ch'eravvi un altro punto, un'altra linea diversi dal punto fisico e dalla linea materiale. Se la geometria traesse la sua origine dall'esperienza, non saprei che rispondere allo scetticismo il quale ne attacca la validità oggettiva, credendo una chimera l'angolo del contatto nel circolo minore di qualunque angolo rettilineo, e della natura stessa la teorica delle osculazioni e degli asintoti, per la ragione che non si possono sì fatte cose provare per alcuna via sperimentale. Sarebbe lo stesso della retta terminata tra due parallele, la quale si concepisce divisa in un numero infinito di parti da tutte le secanti che partono da un

punto preso a lato della retta stessa, e che vanno a terminare ad una delle parallele date indefinitamente. Ma operazioni sono queste di una facoltà diversa dalla facoltà sensitiva, e non possono in conseguenza addivenire oggetti dell'esperienza.

2^a Legge: ogni oggetto sensibile ha qualità *intensiva*. La grandezza intensiva differisce dell'estensiva, perchè quest'ultima risulta dall'unione di più unità, mentre la prima si concepisce come unità semplice in identità di tempo e di percezione. La quantità nella grandezza intensiva è il grado di *realtà* suscettibile di aumento e di diminuzione. Il calore, il suono, la gravità ed altre qualità degli oggetti sensibili sono grandezze intensive, che crescono e decrescono per gradi. Ora tra la realtà e la sua nullità, o tra la sensazione e la non sensazione vi hanno molti gradi che sempre decrescendo vanno a terminare a zero.

Se una parte della quantità, anche la più picciola, non è assegnabile, si ha in tal caso la *continuità* della quantità. Lo spazio quindi ed il tempo sono quantità continue, perchè non è assegnabile veruna delle loro parti, anche picciolissima, che non sia spazio e tempo. È lo stesso de' differenti gradi della grandezza intensiva, perciocchè nell'aumento e decremento de' gradi della qualità, non è assegnabile alcuna parte di grado, per quanto picciola si voglia supporre. Quindi siegue che tutti gli oggetti sensibili estensivamente ed intensivamente considerati sono quantità continue.

Ogni realtà avendo un certo grado nella percezione, ed essendovi tra questa e la sua negazione un'infinita successione di gradi; dovendosi trovar inoltre un determinato grado di capacità per le sensazioni in ognuno

de' nostri sensi: egli è ben chiaro che non può darsi alcuna percezione, o esperienza, ove si trovi la negazione di ogni realtà. Non si può dunque dedurre dall'esperienza veruna prova nè dello spazio vòto, nè del tempo vòto; imperocchè non si può avvertire nella sensazione la totale mancanza della realtà, nè può questa dedursi dalla diversità de' gradi.

Polendo la realtà decrescere per infiniti gradi fino a zero, e dovendo i diversi gradi che riempiono lo spazio ed il tempo sembrare in tal caso infiniti; è fuor di dubbio che la quantità intensiva nelle diverse sensazioni può essere maggiore o minore, rimanendo la stessa la quantità estensiva della sensazione. Si è calcolato che bisognerebbero 200,000 lune piene, per illuminare una superficie come la illumina il sole.

Ciò posto: che deesi pensar de' fisici, i quali per ispiegare la diversità del peso de' corpi concordemente ammettono tra le parti della materia un maggiore o minor numero di spazii vòti, a norma che un corpo sotto lo stesso volume pesa meno o più di un'altro? Essi prendono la realtà nello spazio, sia ella il peso, o altra cosa ignota, come se da per tutto esser dovesse sempre la stessa, e la fanno differire soltanto nella quantità estensiva, o nella moltitudine delle parti, senza riflettere che spazii eguali potrebbero tutti esser pieni di materia, ma che ogni realtà avendo gradi scemar potrebbe indefinitamente, pria di terminar nel vòto, senza che la quantità estensiva si montasse. Oltre che essi fondano la loro spiegazione su di una supposizione metafisica, la quale non dovrebbe aver luogo in fisica; s'ingannano poi a partito nel prenderè la realtà eguale nel grado, e diversa soltanto nella quantità estensiva.

3^a Legge: ogni oggetto sensibile è sostanziale.

La cognizione di un oggetto sensibile è necessariamente legata alle relazioni del tempo, e siccome tre sono i modi del tempo: *la perpetuità, la successione, e la ragione de' simultanei*, devono queste tre leggi del tempo precedere qualunque siasi esperienza, nella quale l'io riunisce nell'unità di coscienza tutte le percezioni che si rapportano al variabile de' fenomeni. L'io difatti compone nell'*appercezione* tutto il variabile delle rappresentazioni a norma delle accennate tre leggi del tempo, e questa unità sintetica definita per anticipazione, rispetto al tempo, è quella appunto che costituisce l'esperienza.

Ciò premesso: essendo ogni oggetto sensibile nel tempo, il quale, pel primo suo modo, non varia, ma è costante e permanente, e non potendosi il tempo per sè stesso percepire, dovrà ammettersi nell'oggetto sensibile una cosa che rappresenti il tempo come costante e permanente; ma questa cosa non può essere altro che la sostanza: ogni oggetto sensibile dunque è sostanziale.

Quindi siegue che la sostanza ed il tempo sono due nozioni relative, essendo l'una e l'altro cose costanti e permanenti: dunque tutto ciò che varia e può variare deesi riferire soltanto al modo di essere della sostanza o alle sue determinazioni. E concependosi il tempo come successivo, la successione deesi rapportare al modo di essere della sostanza.

Le determinazioni della sostanza, e le diverse sue maniere di essere diconsi *accidenti*. Queste determinazioni sono reali, perocchè riguardano l'esistenza della sostanza. Ma se ad alcuna delle realtà che si concepiscono nella sostanza si attribuisce una singolare esistenza: come sarebbe il moto che si considera qual accidente della mate-

ria, tale esistenza chiamasi allora *inerenza*, per distinguersela dall'esistenza della sostanza, che appellasi *sussistenza*. Deesi però notare che queste nozioni si riferiscono all'uso logico dell'intelligenza, e non già alle cose considerate in sè stesse.

La sostanza, come l'io la concepisce, non incomincia, nè può cessar di essere; altrimenti verrebbe a distruggere l'unità sperimentale del tempo, e gli oggetti sensibili sarebbero in due tempi, l'uno vòto e l'altro vero: il che non regge, perchè l'esperienza in un tempo vòto è impossibile. Il tempo è un solo, e in esso tutti gli altri tempi non sono simultaneamente, ma gli uni dopo gli altri.

La massima degli antichi: *dal nulla non si fa nulla, e non torna alcuna cosa nel nulla*, nè combatte la creazione dal nulla, nè la dichiara contraria alla ragione; perciocchè la nozione di sostanza, che ha dato origine a questa massima, non si rapporta alle cose come sono in sè stesse, ma al modo soltanto come appaiono.

4^a Legge: ogni mutazione che accade in un oggetto sensibile è dovuta necessariamente ad una cagione.

Se un oggetto sensibile si muta, offre due percezioni nel tempo, le quali si rapportano a due stati diversi, che potrebbero unire in due modi, vale a dire che o l'uno, o l'altro preceda nel tempo. Per conoscer quindi quale dei due stati ha da precedere, e quale ha da seguire, deesi saper la legge che necessariamente unisce il primo stato al secondo, ma questa legge è la relazione di cagione e di effetto: dunque se uno de' due stati offresi come effetto, dovrà questo rapportarsi sempre ad altro stato che lo precede, e che per tal motivo appellasi cagione.

Se gli oggetti sensibili fossero cose in sè stesse, non saprebbe intendere come dalle successive rappresentazioni

delle varie loro parti giugner potesse l'io alla loro cognizione. Io ho , p. e. , le percezioni successive delle varie parti di una casa , e son io che successivamente le percepisco; non è già la casa che le offre l'una dopo l'altra alla mia facoltà rappresentativa.

Ma non è lo stesso delle cose che succedonsi nel tempo. Se una cosa accade , deve altra cosa precederla necessariamente , non potendo ella apparire in un tempo vòto , o incominciar ad essere senz'ammettere uno stato anteriore della cosa stessa. Se non è la sostanza che si muta , ma le determinazioni della sostanza , ogni mutazione di un oggetto sensibile offrirà le percezioni di due stati della sostanza stessa , l'uno anteriore , e l'altro posteriore. La percezione dunque di un avvenimento è necessariamente congiunta ad altra percezione , e se lo stato passato della percezione è A , ed il seguente B , non potrà mai la percezione A seguire l'altra B , ma dovrà precederla sempre. Se veggio un battello in un fiume , la percezione del luogo inferiore a quella succede del luogo superiore , nè potrà mai accadere che io vegga il battello prima nella parte inferiore del fiume , e poscia nella superiore. Ma nell'esempio della casa su indicato potevano le mie percezioni cominciar dal tetto e terminare alle fondamenta , potevano dalla destra finir alla sinistra ed al contrario , perchè nella loro serie non era definito alcun ordine di tempo che mi forzasse a cominciar la serie da un termine , e finirla in un altro.

Dal punto del tempo che succede non si volge alcun fenomeno indietro a quello che lo precede , comechè potesse d'altronde il fenomeno rapportarsi ad un termine qualunque de' fenomeni che lo hanno preceduto ; per lo contrario dal dato tempo a quello che succede la progres-

sione è necessaria: in conseguenza l'avvenimento che succede si riferirà sempre ad altro che lo precede, ed essendo egli astretto ad una certa condizione, dinoterà una legge, in forza della quale è determinato.

Egli è ben vero che noi acquistiamo le percezioni delle parti di un oggetto successivamente nel tempo, ma potendo mutar ad arbitrio l'ordine di tali percezioni, non siamo astretti ad un ordine invariabile del tempo stesso. Quando però nella successione delle percezioni io avverto una certa relazione allo stato precedente, l'oggetto sensibile offresi allora come effetto che devo collocare in un certo punto del tempo, e quindi concludere che, posto lo stato precedente, dee l'effetto a quello succedere necessariamente.

Questa dottrina non cessa di esser vera, quando le cagioni sono simultanee a' loro effetti, imperocchè si considera allora l'ordine soltanto e non già il flusso del tempo. Il tempo tra la cagione ed il suo prossimo effetto può esser *evanescente*; ma la relazione dell'una all'altro è sempre determinabile. Il vetro è cagione dell'ascensione dell'acqua al di sopra del suo livello; l'aria è cagione dell'ascensione del mercurio nel barometro; la calamita è cagione che il ferro a lei si attacchi ec. In questi casi gli effetti sono simultanei alle loro cagioni; ma nell'acqua, nel mercurio, nel ferro io scopro sempre una mutazione, la quale è posteriore nell'ordine del tempo alle cagioni che la producono.

Siegue da tutto ciò: 1° che gli avvenimenti naturali, considerati come fenomeni, sono in congiunzione necessaria tra loro; 2° che la legge la quale determina l'esistenza di un fenomeno nella successione del tempo è la seguente: *ciò che precede contiene la condizione, per cui l'effetto siegue sempre.*

5^a Legge: tra tutti gli oggetti sensibili che simultaneamente si percepiscono nello spazio evvi reciprocazione di azioni.

Diconsi simultanee le cose che appariscono nello stesso tempo. La sintesi delle percezioni de' simultanei è arbitraria, e può l'io passar indifferentemente da una percezione ad un'altra, senza esser astretto ad alcun ordine di tempo, come avviene nelle cose che si succedono. Così può egli prima percepir la luna e poi il sole, o al contrario prima il sole e poi la luna.

Ma essendo i simultanei nel tempo stesso, e non potendosi il tempo percepire, sarà necessaria la sintesi della fantasia che risvegli nell'intelligenza l'idea, la cui mercè i simultanei appariscono nello stesso tempo; ma questa idea non può esser altra che quella della vicendevole azione e reazione degli oggetti sensibili: quindi tra gli oggetti sensibili che simultaneamente si percepiscono nello spazio evvi un perpetuo commercio.

Ed in vero oltre l'esistenza deesi ammettere tra gli oggetti sensibili un'altra cosa in forza della quale A, p. e., assegna il tal luogo a B nel tempo, e *vice versa* B lo assegna ad A. Ma ciò che determina il luogo di altro oggetto nel tempo è cagione della sua mutazione, o nuova maniera di essere: dunque ogni oggetto sensibile contiene la causalità di certe determinazioni in altro oggetto, e sperimenta in oltre gli effetti della causalità di questo nelle proprie determinazioni: quindi tutti gli oggetti sensibili che simultaneamente sono nello spazio, devono apparire in un vicendevole commercio di azione e reazione.

Suppongasì che nella varietà degli oggetti sensibili uno di essi sia solitario, e non isviluppi veruna azione in altro oggetto, nè provi per l'azione di questo alcun cambia-

mento nelle sue determinazioni: in tal caso la loro simultaneità sarebbe inconcepibile, e non potrebbesi per alcuna via sperimentale dall'esistenza di uno far passaggio a quella di un altro. Imperocchè concependosi separati tra loro per un certo intervallo di spazio vòto, la percezione partendo dall'uno all'altro nel tempo, determinerebbe sì bene l'esistenza di questo in forza della percezione seguente, ma non mai farebbe distinguere se l'oggetto sensibile oggettivamente siegua, o sia simultaneo all'altro.

Nelle ordinarie esperienze la sola continuità ne' diversi luoghi dello spazio guida il senso da un oggetto ad un altro. Per la luce si stabilisce un commercio tra noi ed i corpi celesti, nè possiamo mutar luogo, senza aver la percezione di tal mutazione, la quale riferita alle volte agli astri stessi, serve a determinarne le parallassi. Senza tale commercio qualunque percezione staccata da un'altra romperebbe la catena delle rappresentazioni, ed in ogni nuova mutazione di un oggetto sensibile dovrebbe l'esperienza cominciar da capo, non avendo l'oggetto sensibile alcun rapporto con altro oggetto, e non essendo con esso nella ragione simultanea del tempo.

La vicendevole dipendenza de' tre regni minerale, vegetabile ed animale, e l'influenza reciproca che, secondo i naturalisti, questi tre regni esercitano tra loro, non è altro che l'annunziata legge espressa in termini diversi, la quale non è sicuramente un dato dell'esperienza, ma una veduta del soggetto pensante.

Supremi principii del vero.

T. 162

L'esposte leggi non riguardano la verità esterna, o gli oggetti come sono in sè stessi, ma si rapportano alla ve-

rità interna , o agli oggetti sensibili come appariscono. Deesi intanto qui far differenza tra gli oggetti ch'esamina la filosofia e quelli delle matematiche pure. In queste gli oggetti non sono dati , ma si creano dal me nelle definizioni. Il circolo , il pentagono , il cubo , la parabola ec. sono oggetti creati dall'intelligenza, de'quali può ella rendersi esatto conto. Ma non è lo stesso degli oggetti della filosofia: saper non posso che cosa è l'oro , la luce , l'acqua ec. ; non sono queste cose operazioni dell'intelligenza , sono oggetti dati dal di fuori , e per quanto l'io si sforzi di conoscerli in sè stessi , la loro natura gli sarà mai sempre ignota. La filosofia dunque deesi propriamente occupare de' principii necessari ed universali delle nostre cognizioni, gli oggetti delle quali sono dati: e questi principii riduconsi ai tre seguenti.

1° Tutto ciò che può accordarsi coll'esposte leggi della facoltà sensitiva e dell'intelligenza, è possibile.

2° Tutto ciò che è coerente all'attuale esperienza , secondo le stesse leggi , è reale.

3° Tutto ciò è necessario, la cui connessione con altra cosa data, viene determinata a norma delle leggi generali dell'esperienza.

Questi tre principii esprimono semplicemente il modo come gli oggetti sensibili si legano insieme nella cognizione, e non aggiungono nulla all'idea che noi abbiamo di un oggetto. Sia che questo si consideri come solamente possibile, o come possibile e reale, o come necessariamente esistente, la sua idea rimane sempre la stessa. Si può in effetto aver l'idea compiuta di una cosa, senzachè nulla ne risulti rapporto alla sua possibilità, alla sua realtà, o alla necessità di sua esistenza.

Il principio di possibilità esige che l'oggetto convenga

colle leggi della facoltà sensitiva e dell'intelligenza. Che l'idea dell'oggetto non sia ripugnante, ella è questa una condizione necessaria per la sua possibilità logica: ma ciò non basta per la sua possibilità reale. Se ho l'idea di una cosa costante e permanente, la quale varia soltanto nelle sue determinazioni, non per questo giungo a conoscere che la cosa possa essere. Se penso ad una cosa, la quale colla sua esistenza fa che un'altra la siegua necessariamente, può ben egli il mio pensiero esser senza ripugnanza: ma chi mi assicura che tale causalità s'incontri in qualche cosa possibile? Posso pensar in fine a diverse sostanze, ognuna delle quali influisce sullo stato di altra sostanza ed al contrario: ma questa sola idea non è bastante per assicurarmi che si fatta influenza possa essere. Intanto siccome con tali idee si esprimono le relazioni delle percezioni che devono aver luogo in ogni esperienza, e col loro mezzo si compie la sintesi delle percezioni stesse, senza la quale non è possibile alcuna esperienza; perciò ogni cosa che si accorda colle leggi della facoltà sensitiva e dell'intelligenza, si può per anticipazione conoscere come possibile.

Ma se mi formassi nuove idee di sostanzialità e di causalità, diverse da quelle che sono indispensabili alla possibilità dell'esperienza, tali idee, comechè non ripugnanti, riuscirebbero non per tanto chimeriche e vane, ed il loro oggetto sarebbe mancante della reale sua possibilità. Una sostanza sempre presente nello spazio, senza riempierlo, una singolare facoltà del nostro animo di predire le cose future, o di essere in commercio co' pensieri di altri uomini che abitano lontane regioni, sono cose in se stesse non ripugnanti; manca loro però la reale possibilità, perchè non può l'esperienza offrirne alcun esempio,

Il principio della verità e dell'esistenza di una cosa esige la percezione della detta esistenza, e l'attuale coerenza della percezione stessa colle leggi della sensibilità e dell'intelligenza. Nella sola idea di una cosa, per quanto compiuta sia e perfetta, non contiensì veruna nota della sua esistenza; può ella esprimerne semplicemente la possibilità. Ma la percezione attuale, somministrando la materia all'idea, può far conoscere l'esistenza dell'oggetto che si riferisce a quell'idea: pare quindi che una tal cognizione non sia possibile per anticipazione. Pure facendo attenzione alla coerenza della percezione, che si rapporta all'esistenza della cosa, in tutta la serie delle percezioni possibili, ed alla loro unità sintetica tanto necessaria alla possibilità dell'esperienza, potremo nella serie delle percezioni stesse scoprire per anticipazione la detta esistenza. L'esistenza, p. e., del fluido magnetico si conosce dalla percezione della limatura di ferro, ch'esso attrae, benchè per la natura del senso della vista ci sia negata la percezione prossima di esso fluido. Se fossimo dotati di una vista più acuta, c'imatteremmo, attese le leggi del senso ed il ligame tra le nostre percezioni, nella prossima visione del mentovato fluido; perocchè la debolezza dell'organo non può alterar punto le leggi che rendono possibile l'esperienza. Ove giugne la percezione, e le cose che la sieguono, secondo le leggi dell'esperienza, ivi giugne pure la nostra cognizione dell'esistenza di una qualche cosa. Ma se non si parte dall'esperienza e dall'insieme delle leggi che la costituiscono, qualunque esistenza è impossibile a concepirsi.

Il principio in fine di necessità riguarda la necessità reale dell'esistenza, che deesi ancor ella distinguere dalla necessità logica, come si è fatto per la possibilità. Ogui

circolo ha un centro, questa proposizione è di necessità logica; ma quest'altra: *ogni effetto è dovuto ad una cagione*, è di necessità reale, ed a tale necessità propriamente si rapporta l'annunziato principio. Ciò posto: non potendosi alcuna esistenza conoscere per anticipazione, senza riferirsi ad altra esistenza già data, la necessità dell'esistenza non si può altrimenti sapere che per la congiunzione delle percezioni, a norma delle leggi dell'esperienza; ma non si dà esistenza necessaria sotto la condizione di altra esistenza data, fuorchè quella che è legata alla legge di causalità; dunque riferendosi l'esistenza allo stato della sostanza, non possiamo del nuovo stato di una cosa conoscere la necessità, se non col mezzo di altri stati offerti nella percezione. Il criterio quindi della necessità è nella seguente legge che riguarda la possibilità dell'esperienza: ciò che accade vien determinato dalla sua cagione che lo precede nella percezione.

Riferendosi la necessità ai varj modi di essere delle sostanze, dee seguirne che ogni mutazione del mondo sensibile è soggetta alla legge di causalità. La legge: che la natura non opera a caso, e l'altra: che non accade nulla nel mondo per una cieca necessità, si rapportano entrambe al nostro principio, o all'unità sintetica dell'intelligenza.

*Considerazioni importanti sull'esposte leggi
dell'intelligenza.*

Quattro universali idee dell'intelligenza contengono nelle sue leggi, e sono *la quantità, la qualità, la relazione*, ed il *modo di essere* di un oggetto sensibile. La loro validità oggettiva non oltrepassa il mondo

dei sensi: ciò nulla ostante non hanno esse nulla di comune colle percezioni sensibili, e sono diverse dalle idee innate combattute da Locke; inoltre eccitandosi queste idee nel me, all'occasione delle impressioni, che a lui vengono dal di fuori, non potrà mettersi in dubbio l'esistenza degli oggetti esterni. Fa quindi mestieri considerare maturamente: 1° la validità oggettiva delle anzidette idee; 2° la loro indipendenza dalle percezioni sensibili; 3° la loro diversità dalle idee innate combattute da Locke; 4° la realtà di un'esistenza esterna.

1° *Validità oggettiva delle idee dell'intelligenza.* —

Conoscer non possiamo col mezzo di queste idee la possibilità di qualche cosa, senza ricorrere alla sensazione: per avvertire quindi la loro realtà oggettiva deesi far sempre ricorso all'esperienza. Serva di esempio l'idea di relazione: in che modo può ella mai essere una cosa come soggetto e non come attributo, o in che modo può ella darsi la sostanza? Perchè inoltre posta l'esistenza di una cosa deve un'altra seguire costantemente? Come finalmente possono più cose influire l'una nell'altra ed al contrario, per instaurarsi un commercio tra le sostanze? È lo stesso delle altre idee: come una cosa può essere quantitativa, ed aver gradi nella sua realtà? Finchè manca la percezione non può sapersi, se alle idee dell'intelligenza corrisponda o no qualche valore oggettivo, non essendo queste idee cognizioni per sè stesse, ma condizioni semplicemente del pensiero, per mezzo delle quali dalle percezioni date si formano le cognizioni. Con tali idee per tanto non si può nulla pronunziar sinteticamente, e giungere alla cognizione di alcuna cosa. In queste proposizioni: *ogni esistenza è sostanza*, cioè una cosa che è come soggetto, e non come attributo, e in quest'altra: *ogni cosa è quan-*

tativa, non v'ha nulla che ci permetta oltrepassare l'idea data, ed a lei congiungere altra idea. Il perchè non potrà mai accadere che colla sola idea dell' intelligenza si possa formare una qualunque siasi proposizione sintetica.

Per concepire inoltre la possibilità di una cosa col mezzo delle dette idee, abbiamo bisogno non solo delle percezioni in generale, ma quasi sempre delle percezioni esterne. Vogliasi offrire nella percezione l'idea di sostanza come cosa costante e permanente, bisognerà ricorrere alla percezione nello spazio; imperocchè lo spazio è permanente. Ad esibire la mutazione come percezione corrispondente all'idea di causalità, farà di mestieri proporre il moto come la mutazione nello spazio: che anzi si potranno con questo mezzo sottoporre alla percezione certe mutazioni, che sarebbero impossibili a comprendersi dall'intelligenza. La mutazione consiste nell'unione di contrarie determinazioni nell'esistenza della cosa stessa. Come può esser dunque che da uno stato contrario dato siegua altro stato contrario della cosa medesima? Ciò non si potrebbe intendere da veruna intelligenza. Pure ella è questa la percezione della mutazione del punto nello spazio, la cui esistenza in luoghi diversi è una conseguenza di mutazioni contrarie. Collo stesso mezzo può l'io pensare alle interne sue mutazioni, considerando il tempo come una retta indefinita, e tirando col pensiero questa linea, farà che quasi col moto gli si renda esternamente visibile la successione di sua esistenza in istati diversi. La ragione si è, che con ogni mutazione si pone una cosa costante e perpetua nella percezione, senza la quale non si può percepire alcuna mutazione. Nel senso interno all'incontro non si dà veruna percezione costante, eecetto

quella che pone l'io stesso, per compier la sintesi delle percezioni interne: qual è l'idea di sostanza.

Conchiudiamo, tutte le idee dell'intelligenza non altro sono che principii *a priori* per la possibilità dell'esperienza, cui si rapportano tutte le proposizioni sintetiche, le quali sono possibili ancor esse in forza della sola esperienza.

2° *Le idee dell'intelligenza non hanno nulla di comune colle percezioni sensibili.* — L'idea di sostanza offre quella dell'uno e del semplice; l'unità ripetuta nel tempo dà la idea di *quantità*. La sostanza è il ligame di tutto quello che a lei aderisce; ciò che aderisce alla sostanza, appellasi *accidente*, e l'accidente della sostanza è la sua qualità. Le idee dunque di quantità e di qualità non hanno nulla di comune colle percezioni sensibili, ottenendosi indipendentemente dall'esperienza, come l'idea di sostanza. Si è dimostrato che l'idea di cagione efficiente, e l'altra dell'influenza reciproca tra le sostanze non sono date neppure dall'esperienza. Possiamo quindi conchiudere che le idee dell'intelligenza sono affatto diverse dalle percezioni sensibili; sono elleno della sfera dell'intelligenza, la quale è essenzialmente diversa dalla facoltà sensitiva.

Quando un oggetto è determinato secondo la quantità, la qualità, la relazione ed il suo modo di essere, ne risulta un'idea complessa che paragonata logicamente ad altra idea complessa dà origine a quattro altre idee, e sono quelle *d'identità e diversità; di convenienza e di ripugnanza*; di ciò che è *interno o esterno* all'oggetto; in fine della sua *materia e forma*.

Se una cosa si offre spesso colle stesse determinazioni, ed è oggetto dell'intelligenza, ella è sempre la stessa; ma

se addiviene oggetto del senso, può apparir diversa, a motivo della diversità de' luoghi che occupa nel tempo stesso. Due gocce d'acqua sono le stesse per l'intelligenza, ma situate in diversi luoghi appaiono diverse al senso.

Può l'intelligenza concepire nello stesso oggetto più realtà senza ripugnanza, ma se l'oggetto si offre al senso, possono le sue realtà esser tra loro ripugnanti: e tali sarebbero due forze, le quali spingessero nella stessa retta e in direzioni opposte un punto materiale.

In una cosa come oggetto dell'intelligenza è solo *interno* ciò che non ha veruna relazione ad altra cosa da sè diversa: intanto le determinazioni della sostanza nello spazio non in altro consistono che nelle relazioni esterne.

I due vocaboli di materia e di forma hanno significati diversi. Gli antichi logici dicevano materia il genere, e chiamavano forma la differenza specifica. Oggidì i tro giudizi che compongono il raziocinio ne sono la materia, e la relazione necessaria del giudizio dedotto cogli altri due doue si deduce, appellasi forma. Alcuni dicono materia i costitutivi essenziali di una cosa, e chiamano forma il modo come si uniscono. Secondo altri l'indefinita realtà è la materia, la negazione dell'ulteriore realtà è la forma. Ma noi qui intendiamo per materia ciò che l'intelligenza esige come dato, e diciamo forma la determinazione che ne fa l'intelligenza stessa. Nell'idea quindi dell'intelligenza la materia precede la forma; ma se l'oggetto è sensibile, siccome la sua percezione non può aver luogo senza lo spazio ed il tempo, ben si vede che queste due forme della facoltà sensitiva precedono la materia.

Nell'uso per tanto delle idee complesse deesi attentamente vedere a quale delle due facoltà, se alla sensitiva, o all'intelligenza appartenga l'oggetto che si rapporta

all'idea. Noi di fatti abbiamo due rappresentazioni dell'oggetto sensibile: l'una è la percezione o l'*intuizione* dell'oggetto come si mostra alla nostra facoltà sensitiva, l'altra è l'idea di quest'oggetto medesimo, l'insieme dei suoi rapporti, modi di essere ec. quale si concepisce dall'intelligenza. Queste due maniere di vedere l'oggetto differiscono essenzialmente tra loro, e per essersi confuse da Leibnitz e da Locke, è avvenuto che il primo ha attribuito nella sua monadologia le intuizioni all'intelligenza, e l'altro nel suo realismo empirico ha accordato alla sensibilità le idee.

Leibnitz difatti pensa che la sola intelligenza debba paragonare le cose sottoposte a' sensi, e giudicare se siano identiche o diverse. Avendo quindi avuto riguardo alle sole idee, ha esteso il principio degl'indiscernibili alle cose puranche sottomesse a' sensi, senz'avvedersi che due raggi di luce, o due granelli di sabbia possono essere cose identiche per l'intelligenza, ma diverse quando si offrono al senso in diversi punti dello spazio nello stesso tempo.

Che l'unione poi delle realtà, come semplici affermazioni, sia possibile senza ripugnanza nell'oggetto stesso, ciò è vero nell'idea, ma può esser falso, se l'oggetto si offre al senso, come provano gli ostacoli che incontra un corpo in moto, i quali, essendo forze, devono dirsi realtà necessariamente. Il principio del d'Alembert, che con tanto buon successo s'impiega nelle più astruse quistioni di dinamica e d'idrodinamica, ignora l'idea che ha della realtà l'intelligenza. Secondo questa stessa idea, i mali non altro sono pe' Leibniziani che limitazioni delle determinazioni delle cose: il che può esser vero nell'idea, ma è falso, se le cose cadono sotto i sensi. Intanto la riunione

di tutte le realtà in uno stesso essere, senza ripugnanza, non solo per questi filosofi è possibile, ma è pure conveniente alla natura delle cose. Ciò sarebbe vero, se altra pugna non si desse tra le realtà che quella di contraddizione; ma possono esser queste in *collisione* ancora, quando cioè una realtà distrugge in tutto o in parte l'effetto di un'altra, e per potersi pensare a sì fatta ripugnanza solo nel senso trovansi le condizioni.

L'interno ed esterno stato di una cosa è pure, secondo Leibnitz, una veduta dell'intelligenza. Deesi nella sostanza trovare qualche cosa d'interno, che sia libera da tutte le determinazioni anche interne: il perchè saranno le sostanze libere da ogni composizione, e la semplicità dovrà essere il fondamento di tutte le cose come sono in sè stesse. Non potendo l'interno loro stato esser nemmeno il moto, come determinazione esterna, non dovrà altro stato interno convenire alle sostanze fuorchè quello, la cui mercè si determina il senso nostro interno: lo stato cioè delle rappresentazioni. Le monadi perciò esser devono tutte rappresentative, e formeranno la materia costitutiva dell'universo.

Ma essendo le monadi rappresentative semplicemente, il principio dell'influenza reciproca tra loro non potrà poggiare che sull'*armonia prestabilita*. Lo stato delle rappresentazioni di una sostanza sarà indipendente dallo stato di altra sostanza: bisognerà dunque una terza cagione che ponga le sostanze tutte in corrispondenza tra loro, come quella che dal nulla ha loro dato l'esistenza e la sostanza. Così il Leibnitz; e ben si vede che crede egli oggettiva la sostanza, e ne fa una cosa in sè stessa. Ma per noi la sostanza è un'idea dell'intelligenza che ha la sua validità oggettiva nell'esperienza; onde il suo stato

rispetto ad altra sostanza non può in altro consistere che nelle relazioni esterne dello spazio e del tempo, in forza della legge di causalità.

Sono finalmente per Leibnitz idee dell'intelligenza ancora lo spazio ed il tempo, e per queste due forme intellettuali si uniscono tra loro le sostanze, ch'esso considera come cose in sè stesse. Ciò nulla ostante spaccia egli tali idee come *intuizioni*, e cerca nell'intelligenza e non già nel senso ogni empirica rappresentazione, attribuendo al senso il vile mestiere di confondere e difformar le idee solamente. Ma le relazioni esterne delle sostanze nello spazio e nel tempo non potendosi altrimenti conoscere che per le idee di cagione e di effetto, e per queste idee stesse stabilendosi il vicendevole rapporto tra lo stato di una sostanza ed un'altra; ben si vede che lo spazio ed il tempo a tutto questo concorrono come forme della facoltà sensitiva, e non già come idee dell'intelligenza.

Pare che Leibnitz convinto della verità di questo principio: *tutto ciò che conviene o ripugna all'idea universale, conviene o ripugna puranche alle cose contenute in quell'idea*, avesse ammesso come vero anche quest'altro: *tutto ciò che non è compreso nell'idea universale, non trovasi neppure nelle cose singolari comprese in quell'idea*; il quale principio è falso, perocchè le cose sono singolari appunto, per la ragione che contengono più di quello che è nell'idea universale. Su questo secondo principio ha egli intanto fondato tutto il suo sistema intellettuale, il quale poggiando su di una base che non regge, deve ad ogni picciol urto crollare irrimediabilmente.

3° *Le idee dell'intelligenza sono diverse dalle idee innate combattute da Locke.* — Platone per spiegare

l'origine di certe nozioni che non potevano ottenersi dall'esperienza, le credè acquistate in una vita anteriore, ed insegnò che l'uomo le porta seco nel nascere in un modo oscuro, ma che sviluppandosi poscia le sue facoltà intellettuali, esse diventano di mano in mano chiare e distinte.

Cartesio, che tutto dipender faceva dall'azione di Dio, disse che Dio stesso nel crear l'anima l'arricchiva di queste nozioni, le quali erano altrettante determinate cognizioni indipendenti dall'esperienza de' sensi.

Secondo Leibnitz non sono queste nozioni immagini determinate degli oggetti, ma disposizioni originarie del me che all'occasione delle impressioni esterne vede le cose in un certo modo, quando a lui si offrono. Se alcuni avvenimenti naturali, egli dice, nel suo *nuovo Saggio sull'intelletto umano*, possono prevedersi pria di farne l'esperienza, è manifesto che possiam noi contribuirvi in qualche parte. I sensi, comechè necessari per tutte le nostre cognizioni attuali, non sono bastanti a darle tutte, perchè i sensi danno esempi semplicemente, o verità particolari. E gli esempi che confermano una verità generale, qualunque ne sia il numero, non bastano per stabilire l'universale necessità della verità medesima.... Ciò posto, si può egli dire che molte cose non sieno innate nel nostro spirito, essendo noi innati, per dir così, a noi stessi? Si può egli dire che non siavi in noi *essere, unità, sostanza, tempo*, e mille altri oggetti delle nostre idee intellettuali, che per essere universali e necessarie, non possono venire dall'esperienza, la quale si rapporta mai sempre a casi particolari? Le idee quindi e le verità ci sono innate come disposizioni, abiti, o *virtualità* naturali, e non già come azioni.

Da tutto ciò apparisce che le idee innate per Platone , Cartesio e Leibnitz sono cose diverse , e che questi tre filosofi non si accordano neppure sulla loro origine. Ma tutti e tre convengono poi sull'esistenza di certi principii necessarii che l'io possiede indipendentemente dall'esperienza de' sensi. Noi rigettiamo l'ipotesi di Platone , perchè gratuita ; non concediamo al Descartes che le idee innate siano idee positive di cose reali, ove trovansi combinate insieme materia e forma, impresse da Dio nell'anima ne' primi istanti di sua esistenza : non possiamo però disconvenire con Leibnitz che vi hanno certe disposizioni originarie nel me, la cui mercè può esso giudicare in un modo piuttosto che in un altro. Ciò per le cose esposte apparisce chiaramente, e le ragioni da noi addotte hanno tutto il carattere dell'evidenza, congiunto al rigore della più convincente dimostrazione. Giova intanto fermarci alcun poco ancora su questa materia importante , e fare alcune riflessioni.

Tutti accordano che l'uccello per un naturale istinto, o disposizione organica edifica il suo nido , che il ragno costruisce con regolarità i suoi poligoni per la ragione stessa, che l'ape , nel riempier di mele le cellette dell'alveare, in forza del solo organismo sceglie tra tutti i prismi esagonali capaci di contenere la stessa quantità di mele, quello la cui superficie è la più piccola possibile : tutti, ripeto, accordano tali disposizioni *originarie* non che agli animali bruti , agli insetti ancora ; trattandosi poi dell'uomo, perchè mai hanno ad incontrare i seguaci di Locke tutta la ripugnanza di ammettere in esso qualche cosa, la quale sia originaria od innata ?

La natura delle cose, secondo tutt'i filosofi, è ignota: vale a dire che le cose non si percepiscono come sono in

se stesse, ma come appariscono. Or io domando: sono l'esterne cose che si offrono in un modo diverso da quello che realmente sono, o è l'io che diversamente le percepisce? È l'io sicuramente. L'io dunque pone negli oggetti qualche cosa per parte sua, gli riveste di alcuna sua forma, la quale in conseguenza è soggettiva e non oggettiva.

Penetrati di queste ragioni Hume, Reid, il dottor Price ed altri promotori della filosofia sperimentale, hanno abbandonato interamente la dottrina di Locke contro le idee innate; ma Locke ha dovuto combatterle necessariamente, perchè tale dottrina rovesciava da capo a fondo tutto il suo sistema, il quale poggiava su due fatti semplicemente: la *sensazione* e la *riflessione*. Quindi senza punto badare alla notabile essenziale differenza tra le idee innate di Platone, di Cartesio, e le disposizioni originarie che Leibnitz ammetteva nel soggetto pensante, ha impugnate le idee innate come egli aveale concepite, e dando lo stesso significato all'espressione medesima, ha combattuto le idee innate di Platone, o tutto al più quelle di Cartesio, e non già le idee innate nel vero loro significato.

Ciò non ammette dubbio, riflettendo alle ragioni di Locke contro le idee innate. Pare ch'egli non avesse ben inteso lo stato della quistione, nè i motivi che indotto aveano i filosofi ad ammettere tali idee. Ogni idea, secondo Locke, è l'immagine della cosa rappresentata, e tal è per esso l'idea innata ancora; e' la crede un carattere originario, o immagine da Dio impressa e scolpita nell'anima nel primo istante della sua esistenza. Quindi senza far distinzione tra le cose che l'io concepisce, e quelle ch'esso immagina, ha menato trionfo contro l'anzidetta dottrina, riputandola un sogno, ed una filosofica

chimera, Ma chiunque rientra in sè stesso si avvede che può egli concepir molte cose senza veruna immagine, ed è costretto ad ammettere una notabile differenza tra l'immaginazione e l'intelligenza pura. Io immagino, per esempio, un triangolo rettilineo, e posso colla forza e coll'interna applicazione del me contemplar come presenti le tre rette che chiudono la figura; ma se considero una figura di mille lati, è fuor di dubbio che colla stessa facilità come conobbi il triangolo che ne aveva tre soltanto, conosco esser quella una figura di mille lati: intanto non mi è dato d'immaginare i mille lati di tal figura e di averli presenti nella guisa stessa come poteva tener presenti i tre lati del triangolo. Una figura dunque di mille lati, a parlar con rigore, non si può in verun modo immaginare, perchè offrirebbe egualmente l'immagine di altra figura di molti lati. Intanto io posso concepire la figura di mille lati con tanta distinzione che con infallibile certezza giungo ad asserire: che tutti i suoi angoli equivalgono a 1996 angoli retti.

Molte altre cose che possiamo agevolmente concepire, e non immaginare rendono ancor più chiara la necessità di una tal distinzione. Evvi cosa più evidente a concepire del pensiero stesso, allorchè pensiamo? Eppure non è possibile d'immaginare il pensiero, e di offrirlo in figura. Quali possono esser mai le immagini dell'affermazione *è*, e della negazione *non è*? Intanto *e chi afferma* e *chi nega* che *la terra è sferica*, ha senza dubbio le immagini di *terra* e di *sfericità*; ma quegli aggiugne a queste immagini l'affermazione, la quale è un atto del me ch'egli concepisce senza immagine, e questi al contrario aggiugne la negazione, la quale è un altro atto del me che molto meno si può immaginare.

Dicasi lo stesso del *più*, del *meno*, della particella condizionale *se*, e della causale *perchè*. Io concepisco e non immagino il *più* ed il *meno*, la particella condizionale *se* e la causale *perchè*. In conseguenza nè l'affermazione, nè la negazione, nè le due idee della particella *se* e della causale *perchè* venir possono dall'esperienza.

Evvi una gran differenza, dice Reid, tra il concepimento e l'immaginazione. « Una cosa può non esser oggetto di alcuno de' sensi esterni: in conseguenza non può esser immaginata, ma può ben esser concepita distintamente. Quando Pope dice: *lo studio che conviene all'uomo è l'uomo*, io concepisco chiaramente il suo pensiero, benchè la mia immaginazione non mi presenti nè un bianco, nè un nero, nè un uomo ben fatto, nè un uomo mal fatto. Posso io concepire una cosa impossibile, ma non posso immaginarla. Posso io concepire, ma non immaginare una proposizione necessaria, una dimostrazione. Posso io concepire, ma non immaginare l'intelligenza e la volontà, la virtù ed il vizio e tutti gli attributi dello spirito ».

Siegue da tutte queste considerazioni che le idee da noi attribuite all'intelligenza non hanno nulla di comune colle idee innate da Locke combattute.

4° Benchè la natura degli oggetti esteriori ci sia ignota, essi nonpertanto sono realmente. — Si è supposto sinora che per le impressioni, le quali vengono dal di fuori ha l'io le percezioni che si rapportano alle proprietà degli oggetti esteriori, non come sono in sè stessi, ma come appariscono, e ch'egli riunisce per la sua attività sintetica le dette percezioni sottoponendo ad esse, per dir così, l'idea di sostanza. Si è detto pure che in forza delle percezioni stesse l'io avverte le mutazioni

delle varie determinazioni della sostanza, e che all'occasione di tali mutazioni si eccita in esso l'idea di cagione efficiente. Si è quindi concluso che le idee di sostanza, e di cagione efficiente hanno il loro valore oggettivo nell'esperienza. Ora ogni esperienza è per la percezione esterna, e questa non è possibile senza le cose che sono al di fuori: benchè dunque la natura delle cose che sono al di fuori ci sia ignota, esse non pertanto sono realmente.

Che ogni esperienza abbia luogo in forza della percezione di un'esistenza esterna, provasi facilmente dal modo, come l'io determina nel tempo la propria esistenza. L'io è consapevole della sua esistenza determinata nel tempo, ma ogni determinazione nel tempo è per l'idea di sostanza, e questa idea non è primitiva nel me, perocchè questi ne ha bisogno per riunire le varie sue modificazioni sotto la stessa idea, e determinare così la sua esistenza nel tempo: dunque la determinazione dell'esistenza del me nel tempo non può farsi che per una cosa, la quale è al di fuori del me.

A ben intendere la forza di questo argomento dee si distinguere la coscienza del me dalla sua determinazione nel tempo. Se dico *io penso* esprimo con ciò la coscienza che accompagna ogni mio pensiero; ma per dire *io sono* è necessaria la percezione interna, che dee farsi nel tempo. Ora tale percezione interna non è possibile senza l'esterna. La semplice coscienza che ho del me è quella della sua spontaneità, la quale non porta seco necessariamente la nozione del tempo, potendosi concepire la spontaneità del me senza tale nozione; ma la sola idea di sostanza, come costante e permanente, è quella che serve qual termine di relazione alla determinazione del tempo nel senso interno, e questa idea non si eccita per qualche

cosa la quale sia nel me , perciocchè l'esistenza della coscienza stessa del me si determina nel tempo in virtù di tale idea ; il tempo inoltre come permanente non si può altrimenti percepire che per l'idea di sostanza: la coscienza dunque dell'esistenza del me determinata nel tempo è necessariamente congiunta alla coscienza prossima dell'esistenza esterna.

E qui cade a proposito un'osservazione importantissima. L'empirismo ha cercato l'essere nella sensazione ; il razionalismo nell'idea; ma vani sono stati sinora gli sforzi dell'uno e dell'altro sistema per giugnere alla realtà della conoscenza. Noi sosteniamo che quantunque la sensazione e l'idea non sieno sufficienti a rivelare l'essere; nulla però di meno è incontrastabile che queste due rappresentazioni non sarebbero possibili , senza un'esistenza esterna. Considerando in effetto la sensazione e l'idea come due modificazioni del me reale , questi non altrimenti determina la sua esistenza nel tempo che sottoponendo ad esse modificazioni l'idea di sostanza , per mezzo della quale soltanto può egli pensare alla permanenza del tempo , e vedersi non quale egli è in sè , ma quale apparisce; or l'idea di sostanza non è primitiva nel me reale : dunque la determinazione della sua esistenza nel tempo non può farsi dal me reale , senza una cosa fuor di lui.

Ma non potrebbe l'io, dice Fichte, per l'idea di causalità, ch'egli trae dal proprio fondo, crearsi il senso esterno? No, no! potrebbe, perchè in questo stato l'io sarebbe già spontaneo; e la spontaneità del me è inconcepibile, senza l'impressione fatta sul senso esterno, nel quale stato l'io è passivo solamente.

Questa dualità primitiva , dice poi Schelling, del soggetto e dell'oggetto , non è altro che una illusione fatta

al me dalla propria sua coscienza, perchè la sostanza non può essere che una sola. Ma Schelling prende il nome di sostanza nel senso degl'idealisti unitari, mentre per noi la sostanza è un'idea del me per mezzo della quale riduce egli all'unità di coscienza le percezioni che si rapportano alle proprietà degli oggetti sensibili, e che la fantasia raccoglie. « Questo bisogno dell'unità, dice Ancillon, e questa tendenza all'unità, sono due segni caratteristici dell'anima umana, e pare che le sieno essenziali. L'io essendo uno di sua natura cercar dee l'unità, e comunicarla a tutto ciò che esso produce. Senza unità non è possibile, nè individuo, nè giudizio, nè raziocinio; senza unità non si dà nè verità nelle scienze, nè beltà nelle opere dell'arte, nè perfezione morale nella condotta, e nelle azioni ».

Se non che *l'Idealismo trascendentale* di Fichte, e *l'Unità assoluta* di Schelling sono due sistemi che disonorano la filosofia; perciocchè i loro autori, con un dogmatismo inesorabile e dispotico, come lo stesso Ancillon si esprime, oltrepassando la sfera dell'esperienza, e penetrando nel mondo invisibile, pretendono di conoscere non solo l'esistenze, ma di costruire gli esseri puranche, e di rivelarci come questi nascano e derivino dall'esistenza assoluta.

II.

SULLE LEGGI DELLA RAGIONE.

Ogni nostra cognizione incomincia co'sensi, passa da questi all'intelligenza, e si compie nella ragione. L'io nella sua attività sintetica riduce all'unità tutto il variabile delle percezioni che a lui vengono dal di fuori, mercè le nozioni di spazio, di tempo, di sostanza e di cagione, le quali derivar non possono dall'esperienza, ma si eccitano in lui all'occasione delle impressioni esterne fatte nella passiva sua facoltà di sentire. Così la totalità de' fenomeni ha la sua unità nello spazio; la successione degli avvenimenti la trova nel tempo; le percezioni che si rapportano alle qualità dell'individuo, si riuniscono sotto la nozione di sostanza, ed ogni serie di effetti si arresta ad un primo termine che dicesi cagione. Le due nozioni di spazio e di tempo sono tanto necessarie alla facoltà di sentire, che non può questa avvertire alcun oggetto sensibile scompagnato dall'una o dall'altra delle mentovate due nozioni. Quelle di sostanza o di cagione sono parto dell'intelligenza; ma queste quattro nozioni non hanno alcun valore oggettivo, e servono semplicemente come condizioni per la possibilità dell'esperienza.

L'intelligenza incomincia la sintesi delle quattro anzidette unità, e questa si compie poscia dalla ragione. Concorrono alla formazione dell'accennata sintesi tre altre

facoltà: *l'immaginazione, la reminiscenza, e la coscienza.*

L'immaginazione riunisce in un tutto le percezioni sparse nella facoltà di sentire, perchè senza tale riunione non sarebbe possibile veruna cognizione.

Ma non eseguendosi questa riunione tutta in una volta, bisognerà che ad ogni passaggio da una percezione ad un'altra, si riproduca continuamente nell'intelligenza la percezione precedente, per abbracciare in un solo concetto la serie intera delle percezioni stesse. La facoltà che riconosce la percezione riprodotta si dice reminiscenza.

In fine è necessario che l'io sia pienamente convinto che la percezione riconosciuta dalla reminiscenza è precisamente quella riunita dall'immaginazione. Ecco una terza facoltà che appellasi coscienza.

L'immaginazione pertanto, la reminiscenza e la coscienza sono le tre facoltà, coll'aiuto delle quali l'intelligenza riunisce i fenomeni che la facoltà sensitiva a lui offre nelle immediate sue percezioni.

Non solo nella percezione totale di un fenomeno l'intelligenza ne riduce le parti all'unità, ma può ella menar anche all'unità diversi fenomeni della stessa specie sotto di un concetto generico che li comprenda. Si può dunque considerar l'intelligenza per tal riguardo come la facoltà di procurarsi le nozioni generali col mezzo delle particolari, rimontando dalle percezioni individuali ai concetti speciali, dai concetti speciali ai generali, e da questi ultimi ad altri più generali ancora.

Nella formazione però de' generi e delle specie, o nella formazione delle classi, l'intelligenza si appoggia mai sempre sulle due idee di sostanza e di cagione, senza delle quali non sarebbe possibile veruna classificazione.

Il concetto in fatti della specie contiene ciò che è comune a più individui, i quali si considerano come soggetti o sostanze. Nella classificazione poi delle infinite serie che offre la riproduzione degli esseri organici, chi non vede la necessità in cui è l'intelligenza di ammettere un fenomeno come effetto, ed un altro come cagione? Dicasi lo stesso di ogni altro naturale avvenimento sia geologico, sia meteorologico, sia astronomico che costituisse una classe qualunque, o facesse parte di essa.

Tutte queste operazioni sono sempre accompagnate dal sentimento del me, che, come si è detto, ne ha la coscienza. Intanto questo sentimento del nostro essere, il quale, non ostante tutta la varietà delle sue modificazioni, resta costantemente lo stesso; questo sentimento invariabile di noi stessi, nel quale si trova sempre l'io, è lo stesso io; questo sentimento, che ci fa considerar il me come sostanziale soggetto di tutt'i nostri pensieri, quasi fossero altrettanti predicati, o attributi ad esso lui aderenti, punto non basta a rivelarne la natura, ed a conoscerlo qual egli è in sè stesso, indipendentemente dall'esperienza di ciò che accade in lui: esperienza che si fa sempre nello spazio e nel tempo. Il perchè la nozione che il detto sentimento ci offre del me, comechè sembri quella di una *sostanza* pensante, non ha altro valore che di una rappresentazione soggettiva.

Il concetto dunque del me è puramente trascendentale, e può anche dirsi il concetto della nostra *ipseità*, considerata come nuda osservazione di noi stessi, senz'alenna determinazione del suo essere, un concetto in conseguenza di un valore logico semplicemente.

Allorchè dunque l'intelligenza giudica che *l'anima pensa*, e che la terra, p. e., è *sferica*, questi due giu-

dizi sono puramente logici; imperocchè ne lascia ella indeterminati i due soggetti. Ciò è sì vero che dee certamente far maraviglia, come alcnoi filosofi, accordando che la natura delle cose ci è ignota, osino pni affermare che i soggetti de' mentovati due giudizi sieno determinati, e che abbiano un valore oggettivo. Noi avendo detto quanto basta intorno al primo, aggiungiamo solo, riguardo al secondo, che una prova evidente del logico suo valore sono la materia prima di Aristotile, i punti di Zenone, gli atomi di Epicuro, l'*ὁμοιομερεὶν* di Anassagora, la materia sottile e grossolana del Cartesio, la monadologia del Leibnitz, e tante altre filosofiche chimere intorno a' primi componenti del fuor di noi. Nè le aggregazioni molecolari, che secondo alcuni costituiscono il *minimo sensibile*, oltrepassano i limiti di una pura ipotesi. A dir vero non mai ci è riuscito di concepire come un soggetto che supera la sfera de' sensi, e che per tal ragione è incognito, possa dirsi determinato. Pure un moderno scrittore sente il soggetto *incognito* della penna colla quale scrive! Pare quindi che non altra relazione debbasi ammettere tra i soggetti ed i predicati de' nostri giudizi in generale, se non se quella che dicesi *relazione logica*. E tale per appunto è la relazione tra la modificazione ed il me; tale tra la modificazione e ciò che è fuori del me; tale in fine è quella ancora tra l'effetto e la cagione, essendo impossibile la dimostrazione del principio di causalità nell'esperienza.

Tutto ciò nella sfera dell'intelligenza. Ma la ragione oltrepassando i termini di questa sfera, perchè poco contenta de' principii a lei offerti dall'intelligenza (i quali certamente non sono per essa bastanti a compiere tutto l'edifizio dell'umana conoscenza) si sforza di risalire a

principii più universali ancora. Il perchè ne cerca ella da per tutto, rimontando dalla conseguenza al suo principio, dall'effetto alla sua cagione, finchè giunga ad un principin talmente universale, che non derivi da altro principio, ad una condizione talmente incondizionale, che non dipenda assolutamente da altra condizione. Universalità assoluta, o incondizionale è il punto dove vanno a riunirsi tutte le operazioni della ragione. Da questo punto, come da un principio supremo, partono tutte le sue conseguenze. Il principio della ragione, che serve di fondamento a tutti gli altri, è il seguente: *Dato il condizionale, è data la serie intera delle condizioni, e per conseguenza è dato pure l'incondizionale, compreso nella totalità delle condizioni.* Questo concetto dell'incondizionale, avendo riguardo al suo oggetto, può applicarsi in tre modi: 1° al soggetto pensante che l'intelligenza non determinava, per rimontare sino ad un soggetto, il quale non sia predicato di altro soggetto, e giugnere così all'unità assoluta, al me pensante, come sostanza invariabile; 2° alla catena intera delle cagioni e degli effetti, per ottenere l'unità assoluta della serie delle condizioni ne' fenomeni; 3° alla totalità assoluta di tutti gli esseri, che possono essere concepiti, ed ammettere questa unità come prima base di ogni esistenza possibile. Questi tre incondizionali che si rapportano al me pensante, all'universo, ed all'essere degli esseri, o alla Divinità, e che la ragione è forzata di ammettere, per compiere il sistema delle conoscenze, incominciato dall'intelligenza, lungi dal limitarsi a puri fantasmi dell'immaginazione, sono altrettanti dati, che si rapportano essenzialmente alla naturale disposizione, ed all'invariabile forza della ragione. Queste tre idee che diremo *assolute*,

e le conseguenze che da esse trae la ragione, costituiscono i tre rami di quella scienza che dicesi *metafisica*, e che portano il nome di *psicologia*, scienza dell'anima; di *cosmologia*, scienza dell'universo; di *teologia*, scienza di Dio, e dei divini suoi attributi. Solo deesi notare, ch'essendo i principii di queste tre parti della metafisica tutti trascendentali, trovar non possono alcun modello, o esemplare nell'esperienza de' sensi.

E qui si noti che la voce *idea assoluta* non altro per noi esprime, se non ciò che di sua natura è incondizionale o assoluto, il quale non avendo oggetto nel mondo de' sensi che lo rappresenti, può solo concepirsi dalla ragione. Diciamo poi *idee* semplicemente le due rappresentazioni di sostanza e di engione, che l'intelligenza applica al variabile de' fenomeni nell'esperienza. Finalmente le due percezioni pure di spazio e di tempo si appellano *nozioni*. A sette elementi pertanto può ridursi tutto il *necessario* della ragion teoretica, o a sette supremi pensieri invariabili ed universali, che servono di base all'esperienza, e questi sono lo spazio, il tempo, la sostanza, la cagione e le tre idee degli assoluti co' quali compie la ragione tutto l'edifizio dell'umano sapere.

Questa è la lista delle nostre categorie, dalla quale si possono agevolmente dedurre non pur le leggi dell'intelligenza, come altrove si è da noi praticato, ma quelle della ragione ancora, come vedremo. Essa è ben diversa dalla lista di Aristotile e di Kant; la prima delle quali è ridondante e poco esatta, l'altra intrigata ed oscura. Difatti avendo voluto Kant dai quattro momenti del giudizio trarre la sua lista, ed essendosi appoggiato alla forma de' tre giudizi categorico, ipotetico e disgiuntivo, per giungere alle tre idee degli assoluti, ha ricoperto la sua li-

sta di un velo sì denso, che appena può penetrarvi dentro l'occhio il più chiaroveggente.

La nostra è semplicissima, e si adatta naturalmente al procedimento dello spirito, il quale se può sollevarsi dal particolare all'universale, potrà pure discendere dalla categoria a ciò che si offre individualmente nell'esperienza, senz'aver bisogno di schematismo alcuno. Se è naturale sua dote la tendenza verso l'unità, se questa unità si ottiene gradatamente per sintesi, se può egli riunire il variabile de' fatti sotto la categoria, perchè non potrà discendere dalla categoria a' fatti stessi senza schema veruno nè di quantità, nè di qualità ec., ma con la semplice idea di sostanza e di cagione relativa all'individuo o particolare effetto, all'occasione del quale l'io tratto aveva dal proprio fondo l'una o l'altra di queste due idee?

Il procedimento pertanto del me, per giugnere alle anzidette tre idee assolute è il seguente. Egli in questo giudizio: *l'anima pensa*, considera il soggetto come logico semplicemente, ed in forza di tal giudizio può la sua intelligenza far l'analisi delle facoltà dell'anima, le quali si rivelano nel pensiero, e sottoporre al suo esame l'anima stessa. Ma quando in esso giudizio l'io si sforza di giugnere a ciò che è per sè, e non è attributo di altra cosa, diventa allora il soggetto dell'anzidetto giudizio un'idea della ragione, idea che non più entra nella sfera dell'intelligenza. Similmente quando l'io giudica, che ogni mutazione nelle qualità o determinazioni della sostanza è dovuta ad una cagione, ciò basta alla sua intelligenza per istabilire, che la mutazione dello stato di B è dovuta alla cagione A. Ma quando in una serie di mutazioni si sforza egli di giugnere alla condizione prima che io sè contiene la ragione di tutta la serie, questa condizione prima, o

l'incondizionale diventa allora un'idea della ragione. In fine se l'io esamina le realtà o attributi di A, B, C ec., o anche le diverse esistenze che incontra nello spazio, ciò basta alla sua intelligenza, per dedurre dall'esistenza o realtà di A, l'esistenza o realtà di B. Ma quando vuol egli giugnere alla condizion suprema, la quale rende ragione di tutte le esistenze o realtà possibili che si concepiscono nello spazio, o nel tempo, tal suprema condizione è senza dubbio un'idea della ragione.

Se dunque l'intelligenza è la facoltà che per le sue leggi imprime l'unità al variabile delle percezioni, la ragione è la facoltà che imprime l'unità alle leggi dell'intelligenza, la quale è sottoposta a' principii della ragione.

Riflettendo alla funzione logica della ragione nel raziocinio, scopresi facilmente ch'ella per un naturale bisogno, dalla condizionale cognizione dell'intelligenza, tende a ritrovare l'assoluto. In ogni raziocinio l'io pensa prima alla legge dell'intelligenza nella proposizione maggiore: assume poscia una certa cognizione, secondo la condizione della legge stessa nella proposizione minore: finalmente determina la sua cognizione per l'attributo della legge nella conclusione. Se voglio provare che tutt'i corpi sono mutabili, prendo un concetto più remoto, dove quello di corpo non entra, e dico: ogni composto è mutabile; assumo poi altro concetto più vicino, sottoposto alla condizione del primo: i corpi sono composti; unisco finalmente l'attributo più remoto *mutabile* col soggetto *corpo*, e conchiudo; dunque tutt'i corpi sono mutabili. E qui si noti che se l'intelligenza punto non s'incarica di dedurre la prima proposizione del presente raziocinio da altre premesse, ciò non basta alla ragione, la quale dal concetto del composto può far passaggio all'altro di ciò

che ha parti, da questo alle parti, in quanto occupano lo spazio, dal concetto delle parti occupanti lo spazio all'altro delle parti vicine che le circoscrivono, e così sempre progredendo innanzi, si sforza di giugnere infine alla totalità delle parti dello spazio, il cui concetto è assoluto.

Se dunque la ragione per una serie di condizioni o di *premesse* può giugnere alla conclusione, e se ogni serie si può sempre continuare; egli è chiaro che la stessa funzione logica della ragione nel raziocinio, la guida naturalmente al *polisillogismo* che abbraccia una serie di conclusioni, la quale sia che per parte delle condizioni torni in dietro, sia che per quella del condizionale progredisca innanzi, si può continuare indefinitamente.

Questa serie in fatti di condizioni si può considerare come ascendente o discendente. Nel primo caso, essendo data la conclusione, come dipendente dalla condizione, è fuor di dubbio, che non si può ad essa giugnere, se non si pone che tutti gli articoli della serie, per parte delle condizioni, sieno dati: se non si pone cioè la totalità nella serie delle premesse; perchè solo col prenderle tutte la conclusione presente può esser vera. Nel secondo caso non è necessario che tutti gli articoli della serie sieno dati; imperocchè la cognizione stessa si considera come condizione di altre cognizioni, le quali costituiscono una serie di conclusioni nella linea discendente, e la ragione non ha alcun interesse di sapere, se la serie sia per terminare o no, nè ha bisogno della totalità de' suoi articoli per la presente conclusione, ch'ella ammette in forza delle sue condizioni *a priori*. Nella linea ascendente dunque sarà sempre necessario, che la serie contega la totalità delle condizioni, ed esser deve tutta la serie assolutamente ve-

ra, se vuolsi ammettere per vera l'attuale cognizione che dall'insieme di tutte le condizioni dipende. Ciò esige indispensabilmente la ragione, comechè non possa ella mai giugnere al punto di comprendere la serie intera nella totalità de' suoi articoli.

Per vedere come ciò avvenga ricorriamo alle quattro rappresentazioni di spazio, di tempo, di azione e di sostanza.

Il tempo senza dubbio costituisce una serie, perchè pel momento presente, devono i momenti passati, come condizioni, distinguersi da quelli che seguono, e che riguardano il futuro. Noi dunque consideriamo necessariamente come dato un certo tempo passato sino al momento presente, in cui pensiamo a qualche cosa, comechè il detto tempo scorso non sia *determinabile* riguardo a noi. Rispetto al tempo futuro, siccome esso non contiene la condizione in forza della quale si possa giugnere al momento presente, la ragione non ha alcun interesse di sapere, se il tempo sia per finire, o debba scorrere all'infinito.

Per lo spazio, siccome le sue parti non sono *subordinate*, ma *coordinate*, sembrerebbe che esso non potesse costituire una serie come il tempo. Ma riflettendo che la sintesi dalle varie sue parti, la cui mere è queste parti stesse da noi si percepiscono, è successiva, e che una tal sintesi si fa nel tempo, è fuor di dubbio che questa sintesi viene a costituire una serie. Una parte in fatti dello spazio è circoscritta da altra parte, ed ogni spazio circoscritto si può considerare come dipendente dalla condizione di altro spazio che lo circoscrive, e così procedendo innanzi, si giugne in fine all'idea della totalità assoluta delle parti dello spazio, e si potrà cercare la sintesi assoluta de' fenomeni nello spazio, come nel tempo.

lo scrivo, p. e., su questo tavolino, e per questo fatto la ragione, suppone già data la totalità delle parti dello spazio e degli articoli tutti del passato tempo.

La sintesi della ragione, rispetto allo spazio, è la seguente. Il tavolino è in questa camera; la camera in questa casa; la casa in Napoli; Napoli nel regno di Napoli; il regno di Napoli in Italia; l'Italia in Europa; l'Europa nel globo terraqueo; il globo terraqueo in una parte dello spazio che comprende il sistema planetario; questo sistema in altra parte che abbraccia il gran sistema; e così procedendo innanzi, tenta la ragione di compier la sintesi delle parti tutte dello spazio, alla quale si sforza ella di arrivare.

Riguardo al tempo la ragione, per lo stesso fatto, suppone già dati tutti gli articoli del tempo passato.

La categoria di causalità esibisce una serie di cagioni, le quali precedono l'effetto dato, e si può da questo, come dipendente dalla prossima sua condizione, ascendere alle condizioni più remote, le quali devono considerarsi pure come date: ond'è che la ragione, per la realtà dell'effetto che considera, esige la totalità delle condizioni, la quale da lei si concepisce come data.

La categoria finalmente di sostanza, comechè non costituisca alcuna serie co'suoi accidenti, i quali sono coordinati e non subordinati, pure la ragione, nel rapportare questa categoria al fuor di noi, è forzata di ammettere una cosa in sè stessa costante e permanente, dalla quale trae la sua origine tutto quello che nel mondo de' sensi a noi si rivela. Ciò che si muta non è la sostanza, ma l'accidente; e ciò che accade propriamente non è, essendo ciò che accade in un flusso continuo. Ora tutto quello che si dice *essere* nel mondo de' sensi, *non è, ma ac-*

cade, nè v'ha momento in cui dir si possa: questo è; perchè nel momento stesso questo non è più, o ancora non è. La ragione perciò è costretta di ammettere al di fuori una cosa, la quale comechè incognita, sia costante e permanente e serva di *sostrato* a ciò che accade. La materia prima di Aristotile, più di ogni altra ipotesi, si accorda con questo bisogno della ragione.

Ma se la sostanza non si muta, perchè costante e permanente: che pensa la ragione nella divisione dell'oggetto sensibile, quale a noi si mostra nello spazio? Lo considera ella come composto di parti, le quali dipendono come condizioni da altre parti più remote: in conseguenza qui pure ha luogo la serie delle condizioni, la cui totalità assoluta si cerca dalla ragione. Questa totalità si ottiene mercè la divisione della materia, per mezzo della quale o la realtà si riduce al nulla, o a qualche cosa che non più si ravvisa nella materia, cioè al semplice.

Essendo da ultimo la sola sostanza quella che è sempre, ed ogni altra cosa contingente, la ragione riguarda il contingente nella sua esistenza, come dipendente dalla condizione, la quale si rapporta ad altra condizione più alta, e così progredisce innanzi, finchè trovi nella totalità delle condizioni, che formano gli articoli di una serie, la necessità assoluta.

Nella sintesi pertanto del condizionale le serie non sono più di quattro, ed in esse la ragione cerca l'incondizionale o l'assoluto. La categoria di sostanza, che la ragione tenta di rendere oggettiva, non formando serie coi suoi accidenti, ammettesi semplicemente dalla ragione, come condizione di ciò che si mostra a noi in un certo modo, e forse in un altro ad esseri diversamente organizzati, senza che ci sia mai possibile di sapere: *che*

sia ciò che costituisce la materia prima delle nostre percezioni; imperocchè, dicendo che una cosa fa impressione su di noi, non è dire certamente ciò che la cosa è in sè stessa.

Quattro sono dunque gli assoluti che nell'universo cerca la ragione, oltre la sostanza, ch'ella pone per fondamento di ciò che apparisce, e questi sono: 1° la totalità assoluta de' fenomeni nella percezione; 2° la totalità assoluta delle parti nella divisione del tutto dato; 3° la totalità assoluta nella serie delle cagioni ed effetti; 4° la totalità assoluta delle condizioni che riguardano l'esistenza del contingente.

La legge che nell'uso logico siegue la ragione nella ricerca de' quattro anzidetti assoluti è, come accennammo, del tenor seguente: *Dato il condizionale, si dà tutta la serie delle condizioni, e si dà pure l'assoluto nella piena sintesi del condizionale.*

Or questa legge in una serie di percezioni sensitive non può avverarsi giammai; perchè una sintesi di percezioni sensitive piena ed assoluta nell'esperienza ripugna. Suppongasì in fatti che l'universo non abbia limiti, e in tal caso la sintesi delle percezioni, dovendo farsi in un tempo infinito, sarebbe successiva, e non piena ed assoluta, come ponesi data dalla ragione. Suppongasì che abbia limiti, ed allora la percezione dei limiti si farebbe in uno spazio vòto, si farebbe cioè dove manca la realtà della sensazione. Difatti la percezione de' limiti dovrebbe essere simultanea all'altra di ciò che non è limite, o che torna lo stesso, si percepirebbe a un tempo la realtà e la non realtà della sensazione.

La stessa dimostrazione vale per gli articoli del tempo. Una serie di percezioni in un tempo infinito non può es-

ser mai oggetto dell'esperienza ; e se il tempo fosse finito , verrebbe ella , nella linea ascendente , a metter capo in un tempo tutto , o in un tempo che non è tempo , e la percezione sensibile si farebbe senza tempo : il che ripugna. La quistione perciò : se il mondo abbia o no avuto principio ; se sia o no circoscritto da limiti , è illusoria e vana , intendendo per mondo il mondo de' sensi , o quale da noi si percepisce.

Riguardo alla totalità assoluta delle parti nella divisione del tutto , è evidente che la totalità assoluta della serie , allora soltanto sarebbe data , quando la ragione potesse giugnere a parti semplici ; ma siccome nella successiva divisione le parti sono sempre divisibili ; perciò la serie scorrer deve all'infinito. Ciò nulla ostante non potrà mai dirsi del tutto divisibile all'infinito , che esso costi di un numero infinito di parti. Imperocchè sebbene tutte le parti si contengano nella percezione del tutto , non per questo contiensi in esso tutta la serie , che successivamente è infinita , e che in conseguenza , non essendo mai piena ed assoluta , non potrà offrire un infinito numero di parti nel tutto dato.

S'arroege a ciò che la divisione del tutto dato all'infinito opponesi all'idea di sostanza , la quale riunisce nell'individuo gli accidenti , che soli soggiacer potrebbero alla divisione , come sottoposti a cambiamento ; perchè la sostanza non si cangia mai : in conseguenza la totalità di un numero infinito di parti , non essendo per noi un dato più certo di ciò che si ammette come semplice nella materia , dee seguirne che la quistione : se la materia sia o no divisibile all'infinito , è vana ancor essa e illusoria.

Bisogna quindi conchiudere che la ragione nella sintesi delle due totalità precedenti illude sè stessa colle no-

zioni di spazio e di tempo. Lo spazio ed il tempo si offrono al me come infiniti. Le percezioni sensibili si fanno necessariamente nello spazio e nel tempo, e l'io non le ha mai isolate, ma sempre legate l'una all'altra. Il perchè le percezioni stesse si dispongono in due serie, l'una relativa allo spazio, l'altra al tempo, e rivestono la forma infinita di queste due nozioni. Le percezioni cioè del senso interno costituiscono una serie in linea retta all'infinito: quelle del senso esterno vengono quasi a formare una serie di sfere concentriche all'infinito, nel centro delle quali è l'io. Or egli non è possibile che della natura stessa delle nostre percezioni sieno le cose ch'esse rappresentano. Quindi è che il mondo de'sensi non può offrire al me delle cose in sè stesse, fuorchè le apparenze, e la ragione nelle due precedenti totalità s'illude, prendendo l'apparenza delle cose per le cose in sè stesse.

Osservo qui di passaggio che alcuni empiristi, accordando ancor essi l'infinità allo spazio ed al tempo, non sono poi conseguenti, quando ricusano di ammettere che il mondo de' sensi è puramente fenomenale.

Nelle due ultime totalità si può in due modi concepir l'assoluto, o come risultante da tutta la serie, dove ciascun articolo, senza eccettuarne pur uno, dipende da altro articolo, ed il solo tutto sia libero da ogni condizione, o si può considerare fuori della serie stessa, come condizione soprascensibile de' fenomeni. Nel primo caso la serie non ha principio, e benchè si consideri data tutta, il suo regresso non è mai assoluto, e solo *potenzialmente* può dirsi infinito. Nell'altro la serie ammette un principio che la ragione concepisce come estraneo agli articoli della serie medesima, e di natura ben diversa. La ragione si trova così per due riguardi soddisfatta. Primamente non ha

bisogno di rinunziare all'incondizionale nella serie delle condizioni, niuna delle quali è assoluta: secondamente può sempre considerarsi la serie come non interrotta, ed ogni suo termine come condizionale e dipendente da altro in uno stato anteriore, senza che ne risultasse la menoma contraddizione.

Benchè il mondo e la natura si confondano talvolta tra loro, noi intendiamo per mondo la totalità degli oggetti che offrono ai nostri sensi, la quale totalità risulta dalla sintesi che l'io fa delle percezioni tutte, sia ch'egli in questa sintesi progredisca per composizione, sia che proceda per divisione. Ma il mondo stesso dicesi natura, allorchè si concepisce come un tutto attivo o dinamico, rispetto all'esistenza di ciò che in esso apparisce, senz'alcun riguardo allo spazio ed al tempo, che si rapportano alla quantità. In tal caso la condizione di ciò che accade si dice *cagione*, e la causalità libera da ogni condizione sensibile appellasi *libertà*. La causalità astretta alla condizione del senso chiamasi *cagione fisica*. Ciò che nella sua esistenza è del tutto astretto alla condizione dicesi *contingente*. Ciò che nel suo essere da ogni condizione è libero appellasi *necessario*. La necessità assoluta di ciò che apparisce potrà dirsi *necessità fisica*.

Ciò posto: possono gli effetti derivare da due cagioni: dalla natura e dalla libertà. Nel primo caso un certo stato dell'oggetto sensibile è sempre congiunto ad altro stato che precede. Nel secondo l'azione incomincia spontaneamente dall'agente, e non è sottoposta ad altra cagione che la determini nel tempo. L'idea dunque della libertà da sè esclude ogni empirico elemento, potendo l'uomo, dotato di questa facoltà, determinarsi per sè stesso contro la forza de'sensitivi impulsi, che spesso vince. Ora ne due

concetti dinamici, o ne' due assoluti che si rapportano alla causalità ed alla contingenza, può la ragione considerare gli avvenimenti rispetto alla loro esistenza semplicemente, e far astrazione dalla quantità delle condizioni nelle due serie. Se lo spazio ed il tempo fossero determinazioni delle cose in sè stesse, una tale astrazione sarebbe impossibile, e la fatale necessità inevitabile; ma essendo le nostre percezioni puramente di apparenze, e non rappresentando le cose in sè stesse, devono tali percezioni avere ancor esse le loro cagioni fuori dell'esperienza, ed una di queste cagioni è la libertà, la quale come cosa intelligibile non è sottoposta a' sensi, benchè i suoi effetti possano far parte dell'esperienza. Si può quindi affermare che la libertà incomincia i suoi effetti nel mondo de' sensi, e che questi sieno a un tempo liberi rispetto a lei, e sottoposti in natura alla legge che lega insieme le cagioni e gli effetti. Quindi è che nello stesso avvenimento, per una certa diversità di relazione, potrebbe aver luogo l'una e l'altra causalità.

Che sia l'uomo dotato di libertà, si fa tosto palese, quando la ragion gli prescrive di dover fare o non fare una certa azione, la cui bontà o malizia si conosce dalla ragione stessa. Qui l'idea del *dovere* trae seco una spezie di necessità e di congiunzione dell'azione col razionale precetto che la comanda; necessità che in tutte le operazioni di natura, dove non altro si sa, se non quello che è, fu, o sarà, non s'incontra giammai. Ogni avvenimento di natura accade sempre secondo la legge di causalità, nè può accadere diversamente, e se l'idea del dovere si riferisse al corso della natura, sarebbe un'idea chimerica; imperocchè tanto vanamente si prescriverebbe il *dover fare* alla natura, quanto vanamente s'ingiugnerebbe

ad una figura geometrica di dover avere le tali o tali altre proprietà. In natura si può cercare ciò che ella fa, come si cerca la proprietà che ha il triangolo o il circolo, e non già quello che deve ella fare. Se dunque il dover fare dimostra la libertà, e la causalità della natura è diversa dalla causalità della libertà, è evidente che nello stesso avvenimento, sotto diverso aspetto considerato, può avverarsi l'una e l'altra causalità. Il perchè le due proposizioni: *tutto accade nel mondo secondo le leggi di natura, e non tutto avviene nel mondo secondo le dette leggi*, possono essere entrambe vere.

Per la stessa via giugne la ragione a quella esistenza, la quale è condizione suprema del contingente, cioè all'esistenza necessaria. In questo regresso dinamico ella non considera la possibilità di un certo tutto assoluto per le parti date, o della parte assoluta al tutto dato, ma contempla la derivazione del contingente dalla esistenza necessaria come sostanza libera ed intelligente, che la ragione stessa pone fuori della serie, i cui articoli vanno all'infinito. Il perchè la legge di natura che sottopone i fatti ad una specie di necessità, rimane sempre nella sua integrità, e spiegasi anche meglio, evitandosi a questo modo l'insormontabile difficoltà di ammettere da un lato gli articoli tutti della serie come contingenti, e dall'altro le serie intera come necessaria. Difatti se le nostre percezioni sensibili rappresentassero le cose in sè stesse, costituirebbero una serie quantitativa, dove il contingente e la condizione non si potrebbero distinguere, perchè farebbero parte di una sola e medesima serie. Quindi le due proposizioni: *è fuori del mondo una natura assolutamente necessaria come sua cagione, e la serie dei contingenti senza ultimo termine scorre all'infinito*, potrebbero essere entrambe vere.

E qui si noti che il modo di ammettere una natura necessaria, come fondamento delle esistenze che appa-
riscono, differisce dal modo con cui si pone la libertà.
In questo la cosa stessa, come fenomenale, appartiene
alla serie delle condizioni, e si considera soltanto la sua
causalità soprasensibile; in quello la natura necessaria si
concepisce assolutamente fuori della serie de' contingenti,
e si evita così di sottoporla alla dipendenza de' fenomeni.

Oltre l'idea dell'assoluto soggetto pensante, del quale
tratta la psicologia; dell'assoluto soggetto che riferiamo al
fuor di noi, e del tutto assoluto, de' quali trattano l'ontolo-
gia e la cosmologia, ha bisogno la ragione di un'altra idea
come prima condizione dell'esistenza, non solo del con-
tingente, ma di ogni realtà possibile. Un concetto inde-
terminato, riguardo alle cose che non contiene, è sotto-
posto alla legge, che di due attributi ripugnanti, un solo
gli possa convenire in forza del principio di contradizio-
ne; e tal concetto è puramente logico, perchè si fa astra-
zione in esso da ogni materia della cognizione.

Ma se una cosa è tale che di tutti gli attributi delle cose
che possono essere non ve ne abbia alcuno, il quale a lei
non convenga, avrà luogo per questa cosa un'altra legge:
quella cioè della piena sua determinazione, la quale esige
nella cosa stessa l'insieme di tutti gli attributi che univer-
salmente possono essere: in conseguenza l'accennata leg-
ge riguarda la materia piuttosto che la forma logica della
cognizione.

Ora considerando l'universale possibilità di tali attri-
buti rispetto alla materia, si trova che con alcuni di essi
si rappresenta l'essere, con altri il non essere. La nega-
zione logica che si esprime colla particella *non*, aderisce
non già al concetto, ma alla sua relazione ad altro con-

cello in un certo giudizio. La negazione all'incontro che si rapporta alla materia del concetto denota il non essere per sè stesso, a cui si oppone l'affermazione, la quale esprime un certo essere che si dice *realtà*. Il perchè non si può in tal caso pensare determinatamente alla negazione, se non si pone ad essa per fondamento l'affermazione opposta. Un cieco nato non ha l'idea delle tenebre, perchè gli manca quella della luce. Dunque tutte le negazioni in questo caso sono concetti derivati, e le realtà sono i dati, o la materia della possibilità e della piena determinazione delle cose.

Un concetto per tanto che tutte racchiudesse le realtà possibili, e che rappresentasse un ente, il quale contenesse la condizione di tutti gli attributi delle cose che possono essere, sarebbe un concetto dell'universale realtà, ed allora tutte le vere negazioni non altro sarebbero che limitazioni, le quali non potrebbero avverarsi nell'ente-rappresentato da simile concetto, come libero da ogni circoscrizione di limiti.

La ragione quindi, per compiere la sfera delle sue conoscenze, formasi questo concetto, e la cosa per esso rappresentata dicesi *natura originaria*, la quale non avendo altra natura che la superi, appellasi *natura somma*, e perchè le cose tutte, astrette a condizione, da lei traggono la loro origine, chiamasi *natura delle nature* o *ente degli enti*. Un tal ente è Dio, del quale tratta la teologia.

La ragione fa dipendere da questa somma realtà l'universale possibilità delle cose, perchè la possibilità di tutto ciò che sottoponesi al senso consiste nella sua relazione alla nostra cognizione, dove si dà sempre un principio per anticipazione. Ora ciò che dà occasione alla realtà

nella sensazione dev'esser dato al di fuori, senza di che quel principio non si rivelerebbe: ma l'universale realtà non può concepirsi nell'esperienza, se non si ammette l'insieme di tutto ciò che rende possibile l'esperienza stessa. In conseguenza non si può nulla offrire alla nostra facoltà conoscitiva come pienamente determinato, se l'insieme dell'universale realtà empirica non si pone come condizione della possibilità di tale determinazione. Il perchè la ragione, riferendo a un fuor di noi, od anche a ciò che partorisce la realtà nella sensazione, la legge dell'universale determinazione, la quale dee valer soltanto per le cose sottoposte a'sensi, giugne a formarsi in fine il concetto di quella somma realtà, che la ragione stessa ammette come condizione suprema di tutte le realtà che possono essere nel mondo de'sensi.

Segue da tutte queste considerazioni che le idee assolute della ragione riduconsi a queste tre: Dio, l'anima, l'universo. Sono esse necessarie alla ragione in tutte le sue operazioni riguardanti la cognizion teoretica, e comechè gli oggetti di queste idee non si possano sottoporre a'sensi, la ragione non per tanto considera ogni cognizione derivata dall'esperienza, come determinata dai tre assoluti che alle mentovate tre idee corrispondono. Superano esse i termini di ogni esperienza, di maniera che volendo chiamar idea assoluta una cosa che è oggetto dell'intelligenza, si dice troppo; ma si dirà sempre poco, riferendo l'idea a quanto di più grande ancora offresi nel mondo de'sensi, per esser ella un certo *massimo* che non si può idoneamente dare ed determinare in *concreto*. Ciò non ostante servono esse idee veramente, e quasi di nascosto all'uso dell'intelligenza; imperocchè col loro aiuto ella sa di non conoscere più di quello che può con i suoi concetti cono-

scere: ond'è che nella cognizione viene l'intelligenza stessa sicuramente guidata, senza lema di trascorrere nel trascendente; per non dire che colle stesse idee può la ragione dai concetti fisici aprirsi forse la via ai concetti pratici, e legar insieme le idee morali co' specolativi suoi principii.

La lista per tanto delle leggi della ragione, poste le cose finora discorse, riducesi alla seguente :

1° La ragione in ogni esperienza esige come data la totalità delle parti dello spazio, e degli articoli del tempo, ma non deve confondere in queste due totalità quello che è con quello che apparisce.

2° Esige la totalità delle parti del tutto dato nella divisione; e qui pure per non illudersi usar deve la stessa cautela.

3° Esige la totalità delle condizioni nella catena delle cagioni e degli effetti; ma distinguendo le due causalità della natura e della libertà, l'una delle quali è fenomenale, l'altra reale, può pronunziare che queste due causalità si accordano insieme.

4° Nella serie de' contingenti esige il necessario.

5° Finalmente per render ragione di tutte le esistenze, e di tutti gli attributi degli esseri che a lei si offrono nel mondo de' sensi, esige un ente assoluto, dotato di tutte le realtà possibili.



III.

SULLA LEGGE MORALE.

Ha l'uomo la facoltà di sentire, la facoltà di conoscere e la facoltà di volere. Tra le due prime ve ne ha un'altra che, come accennammo, potrebbe nominarsi *senso del bello e del sublime*. Or evvi nell'umana ragione un triplice sistema di leggi direttive di queste facoltà: di maniera che se ella prescrive leggi alla facoltà conoscitiva nella investigazione del vero, appellasi *ragion teoretica*: se comanda alla volontà libera di uniformare le sue deliberazioni ed azioni a' principii dell'onesto e del giusto, ch'iamasi *ragion pratica*: se decide in fine, secondo certe invariabili norme sul bello e sul sublime, dicesi *gusto*. Si è da noi detto abbastanza sulle leggi che si rapportano alla facoltà conoscitiva: parleremo appresso de' principii metafisici dell'estetica: qui ci occupiamo esclusivamente di quelle leggi che la ragion pratica prescrive alla volontà libera di seguire.

Ora ciò che determina la volontà libera all'azione moralmente buona, dicesi *legge morale*. Gli abiti contratti dalla volontà libera, per la frequente ripetizione de' suoi atti uniformi alla legge morale, diconsi propriamente *costumi*.

La legge morale ha la sua sede nella ragione, che co-

manda l'azione come un mezzo per ottenere il fine, il quale vien considerato dalla ragione stessa come un bene; ma rapportare i mezzi al fine è pe' calcoli della ragione: la legge morale dunque ha la sua sede nella ragione.

Se la legge morale ha la sua sede nella ragione che comanda l'azione come un mezzo di ottener il fine; dee seguirne che la ragione per tal riguardo è legislatrice. Conoscendo in fatti la ragione l'essenziale differenza del bene e del male morale, comanda l'uno e proibisce l'altro. La ragione conosce, p. e., che la menzogna è un male, e che la veracità è un bene. Dice quindi nel caso pratico: tu devi esser veridico: tu non devi profferire il falso; ma dire: tu devi fare o non fare è maniera imperativa o legislatoria: dunque la ragione, che imperiosamente comanda di fare o non fare, è legislatrice.

La ragione inoltre è la facoltà de' principii, e se crear vuole una scienza dell'onesto e del giusto, dee partire necessariamente dal principio che si danno azioni essenzialmente buone o cattive; ma questo principio da lei si conosce per anticipazione, perchè derivare non può dall'esperienza: la ragione dunque è la facoltà de' principii teoretici non solo, ma de' pratici puranche, i quali non vanno mai disgiunti dall'idea del *dover fare*.

Di qui l'essenziale differenza de' principii teoretici e dei pratici.

I primi semplicemente dirigono la facoltà conoscitiva. Sono gli altri *comandi* che impongono alla volontà libera la necessità di fare.

La ragione, in forza della legge morale, comanda imperiosamente *di doversi fare l'azione*: in guisa che se la sola ragione addivenir potesse cagione efficiente dell'azione, questa farebbesi mai sempre a norma di ciò che

ella prescrive: quindi è che la legge morale determina la volontà come volontà, senza punto incaricarsi, se il soggetto abbia o no il potere necessario per conseguir l'effetto.

La legge morale dev'essere del tutto libera dalle condizioni sensitive, le quali aderiscono fortuitamente alla volontà, altrimenti non sarebbe ella necessaria ed universale: che anzi, per averla pura, deesi allontanar il pensiero dalla *causalità* della volontà, la quale si rapporta al mondo de' sensi.

La legge morale intanto, e quell'altra causalità, che dicesi *libertà*, si provano l'una per l'altra. Essendo la legge morale una cognizione della pura ragione, non è cosa sottoposta a' sensi: in conseguenza la sua rappresentazione, come motivo il quale determina la volontà, è diversa da tutto ciò che determina gli avvenimenti di natura in forza della legge di causalità. Or se la legge morale, scevera di ogni condizione sensitiva, è quella che determina la volontà all'azione moralmente buona, deve seguirne che tale volontà non si possa altrimenti concepire, se non come una potenza del tutto libera dalla legge di causalità, che si rapporta al mondo de' sensi: ma ciò nel significato più ristretto è la libertà: dunque la volontà che si determina all'azione in virtù della legge morale è libera.

Per lo contrario, essendo la volontà libera *determinabile* per la legge morale, trovar dee in questa la ragione che la determina a voler l'azione: posta dunque la volontà libera, la sola legge morale è idonea a ben determinarla.

Ma quali sono le opinioni de' filosofi sull'origine della legge morale? Platone tra gli antichi disse, che la legge morale aveva avuto la sua origine in una vita anteriore.

Epicuro, confondendo il gradevole ed il disagi gradevole col bene e col male morale, credè rinvenirla ne' piaceri del senso, e nella tranquillità dell'animo. Gli Stoici la confusero colla retta ragione. Tra' moderni il Cartesio la disse innata: Locke volle derivarla dall'esperienza dei sensi, accompagnata dalla riflessione: Cudworth e Leibnitz, seguendo gli Stoici, avvisarono che la legge morale non poteva esser altra che la retta ragione: Hutcheson ammise un certo senso morale come base di ogni moralità: Hume infine, tentando di conciliar insieme Cudworth e Hutcheson, tenne la via di mezzo tra l'uno e l'altro. Noi diciamo che la legge morale si rivela, all'occasione dell'esperienza de' sensi, ma ch'ella è del tutto libera da ogni elemento sensitivo. È ben ella capace, nella sua applicazione ai casi particolari, di produrre un certo sentimento di approvazione e di stima verso sè stessa: ma questo sentimento non ha nulla a dividere nè col gradevole di Epicuro, nè col senso morale di Hutcheson, il quale ha confuso ciò ch'era l'effetto della legge colla legge stessa.

Se non che la quistione sull'origine della legge morale può solo tra le mani de' filosofi rendersi ambigua ed oscura. Nella ragion comune degli uomini, senza formule astratte, senz'alcun scientifico corredo, col solito ordinario giudizio, è stata già ella da gran tempo decisa. Propongasi un esempio ad un fanciullo di dieci anni l'immagine della virtù pura, e si vedrà ch'egli nel modo stesso come la mano destra dalla sinistra distingue, giudicherà sanamente della virtù e del vizio, e conchiuderà che nella sola virtù la personale dignità dell'uomo consiste. Gli si narri la storia di un uomo probo che vuolsi per forza obbligare di unirsi a' calunniatori di un innocente,

la cui perdita si vuole irreparabilmente. Gli si offrano lucri, donativi ed onori: gli ricusa. Si fatta maniera di agire ecciterà da prima nella mente del giovinetto uditor l'approvazione, perocchè di grandi vantaggi si tratta che la calunnia partorir potrebbe. Gli si minacci la confisca de' beni, e vi abbiano tra' calunniatori personaggi per chiarezza di sangue e dignità ragguardevolissimi; parenti disposti a diredarlo se non si piega, e non è egli già ricco; potenti che possono in ogni luogo e tempo perseguitarlo e tormentarlo; abbiavi pure chi rivestito di alti poteri è vicino a decidere della perdita di sua libertà e della vita ancora, se nel suo proponimento persiste... Ma a render colma la misura delle avversità, ed a fargli sentire quel dolore, che l'uomo moralmente buono può solo a sazietà provare, gli si offra in gravi angustie e vicina a cadere nella più obbrobriosa miseria la propria famiglia, che colle lagrime su gli occhi lo scongiura di cedere in fine e di arrendersi. Non è già egli, comechè rigido osservatore della virtù, di un senso tardo ed ottuso: è anzi capace de' più teneri sentimenti verso una famiglia desolata ed afflitta, non che assai ingegnoso per calcolare le circostanze tutte di sua calamitosa vita in un tempo nel quale bramerebbe di non veder la luce. Pur nondimeno fermo nel suo proponimento, immoto ne' dubbi, costante nel volo di serbar pura quella virtù che arrecava da gran tempo lustro e splendore alla personale sua dignità, inalterabile alle minacce, sordo alle preghiere, si risolve di non macchiare con un atto sì vile e indegno, qual è la calunnia, una coscienza che ha egli serbata mai sempre candida e pura. A questo racconto si vedrà il fanciullo passar gradatamente dall'approvazione all'ammirazione, da questa allo stupore, e penetrato dai sentimenti

della più alta stima e venerazione per un tal uomo, si ecciterà in esso un vivo desiderio d'imitarlo, comechè rifuggisse al presente il di lui animo di trovarsi nel deplorabile suo stato.

Ora io domando: non deesi egli così bel trionfo alla legge morale, che alla ragion si mostra nelle dolorose circostanze, in mezzo alle quali ha il fanciullo ammirata la virtù dell'uomo probo, che nell'orribil frangente in cui era, si è fatto vedere più che uomo, sostenuto quasi da celeste forza e divina? E non apresi ella forse alla sua ragione dietro l'esperienza de'sensi, scevera del tutto da ogni condizione sensitiva, perchè figlia della ragion pura?

Penetrato difatti l'uomo della verità di questa legge concepisce facilmente che l'esser felice sulla terra non è la cosa verso la quale dev'egli tendere esclusivamente: che è anzi tenuto di far ogni sforzo per rendersi degno della felicità; perciocchè possedere la felicità senza esserne degno, e rendersi degno della felicità senza possederla, sono due cose opposte, ed il fanciullo stesso, di cui si è ora parlato, senza punto esitare, posporrebbe la prima alla seconda.

L'uomo dunque è consapevole della legge morale nel modo stesso che è consapevole delle leggi del pensiero, e se per queste si rivela l'intelligenza, mostrasi per quell'altra la libertà. Attendendo quindi alle regole soggettive della volontà ne' casi particolari, la legge morale si appalesa in tutta la pienezza di sua luce. Nella vita di Tiberio e di Germanico, di Tito e di Domiziano, di Marco Aurelio e di Commodo il fanciullo testè citato, senzachè in lui preceda istruzione alcuna, la ravvisa incontanente.

La coscienza della legge morale è un fatto primitivo della ragione, perchè non può dedursi da altri fatti dati

anteriamente, come dalla coscienza della libertà, la quale prima della detta legge non era data. Offresi questa legge come un principio sintetico *a priori*, senz'alcuna intuizione nè empirica, come si è accennato, nè razionale, come quella delle matematiche pure; perocchè la legge morale si concepisce e non s'immagina, riportandosi semplicemente a qualità di azioni. Ma nella disamina de' giudizi che porta l'uomo sulla legalità delle proprie azioni, un tal fatto rivela in un modo irresistibile; imperocchè la ragione, senza lasciarsi mai corrompere o subornare, siede giudice incorruttibile nel paragone che fa della legge soggettiva della volontà colla legge morale, e con giudizio severo o approva l'azione che ne nasce, o la condanna. Il perchè la legge morale non solo è per gli uomini, e per ogni natura dotata di ragione, ma deesi anche riconoscere nella santità della volontà di Dio. Comanda ella *imperiosamente* alla natura razionale finita, perchè non avendo questa una volontà santa, o una volontà incapace di violar la legge, può talvolta, mossa dalle inclinazioni sensitive, voler cose alla legge ripugnanti. La santità per lo contrario della volontà che compete all'intelligenza perfettissima, la rende superiore, non già alla legge morale, ma alle pratiche circostanze che l'accompagnano: quali sono l'*obbligazione* ed il *dovere*.

La relazione difatti tra la volontà della natura razionale finita e la legge è una spezie di vincolo, che quasi legando la volontà alla legge, crea l'*obbligazione*; la conzione poi, che fa la ragione alla volontà, perchè dalla legge non si discosti, appellasi *dovere*. La santità della volontà divina è un'idea pratica che servir dee di esemplare ad ogni natura razionale finita, acciò nel progresso

delle sue leggi soggettive, a lei infinitamente si avvicini, e giunga al supremo grado della virtù, la quale essendo un abito della natura razionale finita, non potrà giammai diventar assoluta.

Siegue da tutto ciò che ogni pratico precetto, il quale determina la volontà, in forza di un motivo dedotto dall'esperienza, non potrà mai dirsi legge morale; perocchè riferendosi questo precetto alle condizioni ed allo stato del soggetto, gli prescriverebbe, convenientemente forse alla legge morale stessa, il modo di agire, per conseguir il tale o tal altro fine, ma non avrebbe il carattere di necessità e di universalità che compete alla legge morale. Un precetto di tal natura non altro sarebbe che una regola della prudenza, la quale non mai potrebbe alla dignità di legge morale innalzarsi.

L'esistenza dunque di una legge morale per anticipazione è sì certa ed evidente, come è cosa certa ed evidente che si danno costumi essenzialmente buoni o cattivi, lodevoli o vituperosi. La ragione all'occasione della esperienza de'sensi conosce l'essenzial differenza de' costumi tra loro, distingue in essi il necessario dal contingente, il vario dall'immutabile, e la volontà libera uniformando i suoi atti alle vere norme, che per la conservazione e perfezione della natura razionale finita la ragion pratica prescrive, piega mai sempre verso il bene che nella sua integrità è tale, cioè verso il vero bene. Sono dunque nell'umana natura medesima i principii dell'ordine e della legislazion morale, la cui origine non è come quella della legislazion civile e politica, che incomincia nel tempo; ella è per anticipazione necessaria ed eterna. Il perchè tutti coloro che trattando del supremo principio della morale l'hanno distinto in quanto all'essenza e

in quanto all'esistenza, l'hanno detto immediato e mediato, o ravvisandolo come un principio di cognizione, l'hanno annunziato come soggettivo ed oggettivo; nè l'origine ed il fonte della legislazione morale hanno indicato, nè la vera sua indole e natura hanno ragionevolmente spiegata.

La legge morale o si rapporta agl'interni consigli e deliberazioni della volontà, per ben dirigere l'uomo interno, e partorisce allora l'onestà, sulla quale riposando l'animo tranquillamente, è di sè stesso pago e contento; o si riferisce all'esterno uso della libertà in quelle azioni che cadono sotto il giudizio di altrui, e dà origine in tal caso alla giustizia, senza della quale l'individuale salute e sicurezza esser non potrebbe. Nel primo caso le regole soggettive della volontà diconsi regole dell'onesto, o regole *etiche*: nell'altro si appellano regole *giuridiche*. La forza *obbligatoria* di quelle nella buona o mala coscienza risiede, di queste nel pudore e nella coazione esterna. Quindi è che i doveri altri sono interni di onestà e di virtù, altri esterni di decoro e di giustizia.

Non possono dunque esser oggetto della legislazione esterna o giuridica gl'interni consigli ed intenzioni di agire, ma gli atti soltanto ed i costumi esterni. La pace e la sicurezza esterna, senza della quale non potrebbesi chiamar la terra il domicilio comune delle società umane, esige che certi atti esterni, o colla forza si ottengano, o colla forza si proibiscano: e di qui nasce propriamente l'idea di un diritto e di un dovere esterno, che non mai alla legge morale si può opporre. La legge morale infatti prescrive ad ogni uomo di conservarsi e di perfezionarsi: di promuovere cioè quanto è possibile la coltura della mente e della volontà, di pensare e di operar in maniera

che la sua virtù partorisca in lui l'interna tranquillità dell'animo, e lo mostri al di fuori degno della felicità. Il perchè è l'uomo altresì tenuto di procurare e di promuovere la perfezione e la felicità de' suoi simili, in guisa che non solo non deve offendere o corrompere alcuno, ma è inoltre tenuto di emendarlo, se occorre, e di rendere più perfetto l'interno ed esterno suo stato. Per questi vicendevoli aiuti cresce oltremodo ed avanza la coltura della mente e della volontà, e le stesse forze fisiche, piegandosi ad una miglior direzione, creano le arti, e con nuovi mezzi d'industria all'individuale e comune vantaggio cospirano mirabilmente. Ma siccome fuori della società civile, che è la condizion suprema di ogni umana coltura, tutto questo non potrebbe aver luogo, e sarebbe vano altrimenti sperarlo, ha dovuto perciò l'uomo congregarsi con altri della sua specie nelle città, le quali sono le genitrici e le tutrici di ogni diritto esterno. Di qui apparisce quanto vada lungi dal vero il Carmignani, che nella sua *Teorica delle leggi sulla sicurezza sociale* si sforza di allontanar la morale dalla scienza del diritto, sostenendo con cattive ragioni, che la morale, *considerata come testo di doveri*, non dee nè punto, nè poco influire sulla formazione delle leggi politiche: ma di ciò a suo luogo.

Il dovere esterno trae la sua origine dalla legge che comanda o proibisce l'azione, impiegando la forza esterna, a vantaggio della comune salute e sicurezza. Il diritto esterno, a parlar con rigore, esprime non già la libertà ristretta, a motivo della comune conservazione e perfezionamento, ma denota la facoltà del superiore di considerare la libertà come capace di qualche restrizione, se tanto esige il comun bene e vantaggio. Il perchè la custodia del diritto esterno può ben essere senza l'onestà dell'ani-

mo, potendo accadere che chi veglia alla custodia delle leggi operi in guisa che le leggi si eseguano, senza esser egli penetrato dai sentimenti dell'onesto e del giusto, e di qui la possibilità in lui di abusare del diritto esterno o usandone pe' suoi privati fini, ovvero oltrepassando nelle pene i bisogni della pubblica sicurezza e salute. Un sommo diritto però non è già una somma ingiuria, ma una somma pravità.

Una legislazione positiva impertanto non solo è utile, ma necessaria, comechè tale necessità assoluta non sia, ma ipotetica. Non intendendo tutti gli uomini la ragione di certi costumi che sono le condizioni indispensabili della loro maggior perfezione, e della pubblica salute e sicurezza: o non volendo a questi fini concorrere per un' interna pravità di animo, nasce di qui la necessità delle leggi *positive*, le quali obbligano tutti di concorrere al comun bene e perfezionamento; ma queste leggi, per esser giuste, non devono altre azioni prescrivere, se non quelle che servono come mezzi, per ottenere certi fini oggettivamente morali. Il diritto positivo dunque, avuto riguardo al fine verso il quale il superiore dirige le azioni de' membri componenti la società, non è puramente arbitrario, ma necessario, perchè oggettivamente morale, altrimenti sarebbe ingiusto ed alla ragion contrario. Ella è questa una prova senza replica, che la politica non può dalla morale andar disgiunta. La sanzione delle leggi positive, o la forza *obbligatoria*, ha per base l'interna ed esterna autorità del legislatore. L'autorità interna poggia tutta sulla nota sapienza e probità del legislatore, perocchè queste due doti partoriscono ed alimentano la fiducia, che da lui non si comandano che veri beni, nè si proibiscono che veri mali. L'autorità esterna del legislatore è

nella sua potenza di torre a' disubbidienti le cose che giovano, e di dar loro quelle in vece che molestano e tormentano.

Contro la legislazione morale che per noi sta nell'*autonomia* della ragione si dice: 1° che una legislazione, anteriore alla legislazione positiva ed umana, non può esser altra che la divina: in conseguenza l'essenziale differenza de' costumi, qualora debbasi ammetterne una, non può derivare da ciò che la ragione comanda; 2° Dire che certi costumi sono essenzialmente buoni o cattivi è una chimera, perciocchè gli stessi costumi in certi luoghi sono lodevoli, in altri vituperevoli: quindi è che ogni ordine e legislazione morale deesi piuttosto far dipendere dal clima, dall'educazione e dalla costituzion civile.

Rispondendo alla prima obiezione diciamo: che quantunque la legislazione morale, che ha per noi la sua sede nella ragione, non si possa concepire assoluta ed efficace abbastanza, senz'ammettere un autore onniscio, santo ed onnipotente; non per questo una legislazione, che sia anteriore ad ogni umana legislazione positiva, dev'essere necessariamente una legislazione divina, dipendente cioè dalla volontà legislativa di Dio; imperocchè coloro che o fanno astrazione da una primiera cagione, o che empicamente la negano, se vogliono provvedere alla loro vicendevole sicurezza e salute, viver non possono licenziosamente, sciogliendo libero il freno alle passioni, ma viver devono secondo i dettami della retta ragione. Tutti que' moralisti all'incontro, che hanno stabilito per norma delle morali azioni la volontà di Dio, essendo costretti di ammettere che non può Dio prescrivere altre azioni, all'infuori di quelle che colla retta ragione si accordano, non sonosi avveduti che poteasi nello stesso lor sistema

far astrazione dall'esistenza del Nume supremo, e lasciar la sola ragione come principio di ogni legislazione morale. Sarebbe anzi stato questo un mezzo di rimetter l'empio, che nega l'esistenza di Dio, nella buona strada, perocchè nella santità l'avrebbe trovato della legge morale dalla retta ragione promulgata.

Alla seconda obiezione si risponde primamente che si danno costumi, i quali ammessa qualunque differenza di sesso, di età, di condizione, in ogni luogo e presso ogni gente si qualificano come onesti o inonesti. Non vi ha paese sulla terra dove la fedeltà, la clemenza, la generosità, la beneficenza si caratterizzino per vizii; non v'ha paese dove l'uomo da bene si vilipenda, ed il malvagio si onori; da per tutto le idee che alle anzidette morali virtù si rapportano sono le stesse; da per tutto un atto di violenza eccita l'indignazione e muove a difendere l'innocenza oppressa; da per tutto un atto di clemenza l'ammirazione inspira ed il rispetto verso chi lo fa: a die breve regnano da per tutto le universali nozioni del bene e del male. Vi hanno costumi inoltre che considerati in astratto, o nella logica loro idea, sembrano gli stessi, ma presi e contemplati in concreto differiscono tra loro; sia per la varietà delle opinioni speculative, di quelle specialmente che si rapportano a' principii religiosi, sia per le circostanze diverse in cui può trovarsi un popolo ne' vari periodi della società, sia per la maggiore o minore importanza della stessa azione morale fatta in tempi e posizioni diverse. S'egli è dunque facile d'illudersi e credere che gli stessi costumi in alcuni luoghi sono lodevoli, in altri vituperosi: non è poi sì facile scoprirne la differenza ed il carattere morale. Non si può negar in fine che vi hanno tra certi popoli alcuni morali errori, ca-

gioni funeste di abitudini viziose lungamente contratte; ma questi errori ripugnano sì poco all'ordine morale ed alla natura de' costumi, quanto poco gli errori e mali fisici all'ordine fisico ed alla natura delle create cose si oppongono. Usi incerti e bizzarri fondati o su' motivi locali che ci sono ignoti, o su relazioni false di viaggiatori del tutto ignari della lingua de' popoli, presso i quali breve tempo passarono; costumi inoltre su i quali han potuto forse influire con possanza false idee religiose, non potranno mai distruggere il sentimento che ha l'umana genere del bene e del male morale, e l'essenziale differenza che passa tra l'uno e l'altro. È ben altra cosa il mal abito, acquistato anche da un'intera nazione, in forza di erronei motivi che la determinano ad agire, e l'effettiva realtà delle distinzioni morali. I popoli di Tiro e di Cartagine sono stati per l'addietro i tiranni del mare: tutto il resto però della specie ha condannato mai sempre le loro violenze e ruberie. Se ben si esaminano i fatti storici, col mezzo de' quali credono alcuni di distruggere la realtà delle distinzioni morali, e dichiarano fattizie le idee dell'onesto e dell'inonesto, del giusto e dell'ingiusto, si troverà che que' fatti stessi, ben lungi dal provare alcuna cosa contro le idee morali, menano a conseguenze diverse da quelle che se ne vogliono trarre. La dipintura di certe barbare costumanze presso alcuni popoli, di certi inumani usi presso altri riempie il cuore di amarezza e di tristezza, due sentimenti che sono una prova luminosa dell'idea che abbiamo di un ordine oggettivamente morale. « Gittate gli occhi su tutte le nazioni del mondo, dice l'eloquente filosofo di Ginevra, tutte correte le storie. Fra tanti culti bizzarri e inumani, in mezzo a quella prodigiosa varietà di costumi e di caratteri,

troverete da per tutto le stesse idee di giustizia e di onestà. L'antico paganesimo partorì Dei abominevoli, i quali non offrivano per quadro della loro felicità, se non se delitti a commettere, e passioni a contentare. Ma armato il vizio di un' autorità sacra, scendeva in vano dall'eterno soggiorno, perocchè l'istinto morale il respingeva con forza dal cuore degli uomini. La santa voce della natura, più forte di quella de' Numi, faceasi rispettare su la terra, e rilegava nel cielo il delitto ed i colpevoli. Ma non potrebbe per avventura l'educazione, o la costituzion civile le regole partorir della morale? No assolutamente; non altro l'educazione produrrebbe che un maggiore svolgimento de' principii di moralità, già nell'uomo preesistenti. Se non cooperasse l'educazione co' naturali principii della ragione, qual effetto potrebbe ella mai produrre? L'attitudine inoltre e l'idoneità di ricevere l'educazione non suppone ella forse la preesistenza di certi principii necessari ed universali? Siccome può influir l'educazione, dice Dugald-Stewart, sulle varie opinioni intorno al bello ed al sublime, ma non è al caso di crear queste idee: può ella del pari far variare i nostri giudizi rispetto a certe azioni, ma non sarà mai valevole a partorir le idee dell'onesto e del giusto. Queste idee sono primitive: se si ottenessero per l'educazione, ciò dovrebbe essere per effetto di un certo calcolo, e sarebbero in tal caso alla portata di pochi e non di tutti.

Per le stesse validissime ragioni non potrebbe la costituzion civile imprimere nella mente di tutto un popolo le nozioni del giusto e dell'ingiusto, se non preesistessero queste nozioni nello spirito di chi fa le leggi, e se queste nozioni stesse non si destassero all'occasione dell'espe-

rienza de' sensi. Hanno queste (le leggi) per oggetto la conservazione ed il perfezionamento della specie; i moti istintivi sono i primi principii della conservazione; le nozioni morali, che pur dirigono i moti istintivi, sono quelle che, preesistendo nella mente del legislatore, devono essergli di norma, per migliorar l'uomo nello stato sociale. Or essendo tali nozioni per sè stesse necessarie ed universali, e non potendosi quindi dall'esperienza dedurre, tutti coloro che stabiliscono col Romagnosi ne' reali rapporti delle cose (le quali di lor natura sono sempre cangianti e varie) i principii fondamentali della legislazione positiva, potranno con questo mezzo giungere sì bene a' principii generali della legislazione stessa, ma non mai a que' principii immutabili ed eterni, i quali anteriori a' principii generali della legislazione positiva, devono a questi servir di base e fondamento.

Il Romagnosi in effetto, senza far distinzione, nella sua *Introduzione al diritto pubblico universale*, tra le idee generali, che si ottengono per la via del paragone; e le idee essenzialmente universali che derivar non possono dall'esperienza, ammette le prime soltanto come fondamento del diritto. Contempla egli sotto tre grandi aspetti l'idea complessa che si riferisce alla voce diritto: 1° sotto l'aspetto del tutto relativamente alle sue parti; 2° di ogni parte con altra parte; 3° finalmente di un tutto con altro tutto. La cognizione della prima specie de' rapporti e de' risultamenti, che ne nascono, costituiscono, secondo lui, la scienza del diritto naturale politico: la seconda quella del diritto naturale civile: la terza quella del diritto naturale delle genti. Chiama *naturale* ciascuno di questi tre diritti, perchè fondati, come egli si esprime, sulle reali relazioni che sono nella natura stes-

sa delle cose. Facendo quindi astrazione dalla realtà delle distinzioni morali, fa egli dipendere da' fatti tutta la scienza del diritto, e non ammette per suoi principii che le idee generali provenienti da' fatti stessi e dalle loro relazioni. Distingue queste idee generali in concetti di assunto, ed in concetti di risultamento. I primi offrono tutto il campo dell'osservazione, e sono l'effetto di un'occhiata superficiale che presenta in confuso le grandi forme ed i contorni dell'oggetto, le quali bastano per non confonderlo con un altro: i secondi si scoprono per l'analisi, la quale fa comprendere le idee elementari così assolute come relative, costituenti l'indole e le leggi dell'oggetto stesso.

Ma avrebbe dovuto riflettere che le idee dell'onesto e del giusto si rapportano a qualità di azioni, e che analizzando tutto il fisico di un'azione onesta e giusta, e non trovando in esso queste due qualità, che sono oggettivamente morali, doveva di necessità seguirne che tali idee derivar non potevano da' fatti e dalle loro relazioni. Quando si parla di un'azione uniforme alla legge, che la ragion pratica prescrive, non vuolsi dir solo ch'ella reca piacere all'animo, come un dato suono reca diletto all'udito, ma vuolsi piuttosto esprimere una verità indipendente dallo stato del soggetto: nel modo stesso che dopo di aver io risoluto un problema, se mi fo ad annunziare la verità trovata, non intendo parlar solo del piacere che mi ha cagionato la verità rinvenuta, ma intendo di esprimere la verità medesima, come indipendente dalla mia fisica costituzione. Un'azione onesta e giusta è talmente oggettiva che posso comunicarla ad altrui, ma la sensazione piacevole che provo per l'azione stessa con tutti i vocabolari del mondo non saprei esprimerla: se dun-

que l'idea del *dovere*, che in me si eccita, pel rapporto dell'azione alla legge, differisce dal sentimento piacevole che provo per l'azione stessa; dovrà tale idea molto più differire da quella dell'utile: proveniente dall'oggetto puramente gradevole che la fa nascere.

L'idea quindi del *dovere* non può dedersi dai reali rapporti delle cose, offerte nell'esperienza. Possono questi rapporti offrire sì bene ciò che dicesi gradevole, ma non mai l'elemento del *dovere*, che fa parte essenziale dell'azione moralmente buona. Nel gradevole l'incitamento all'azione è tutto per l'oggetto: vale a dire che l'incitamento all'azione, l'oggetto che l'eccita ed il soggetto che la fa, costituiscono tutto il fisico del gradevole: ma nell'adempire un precetto morale: di essere, p. e., fedele alle promesse, se tutto il fisico dell'azione si analizza, non potrà mai la più squisita analisi trovar in esso l'idea del *dovere*, la quale è puramente razionale: se dunque il gradevole è tutto nell'esperienza, e si rapporta internamente alla facoltà di sentire; l'idea del *dovere* deesi riferire ad un'altra facoltà, diversa dalla facoltà di sentire, la quale non può esser'altra che la ragione.

Evvi una grande differenza tra il gradevole, ed il piacere che nasce dall'adempimento del *dovere*. Quello essendo vario e mutabile, non è per tutti lo stesso: questo oltre di essere per tutti lo stesso, è necessario ed immutabile; il primo comechè nel momento soddisfatto al bisogno, non è tale che questo non rinascia: l'altro soddisfatto talmente ed appaga, che non lascia alcuna ansietà nel cuore.

L'idea del *dovere* essendo immutabile come ogni verità necessaria, ed essendo la ragione la facoltà che deduce il vero da' principii necessari, dee seguirne, come

già accennammo, che la ragione non solo è la sorgente de' principii della cognizione teoretica, ma della cognizione pratica ancora.

I principii dunque stabiliti dal Romagnosi, come fondamento del suo diritto pubblico universale, non essendo quelli dell'onesto e del giusto, i quali hanno la loro sede nella ragione, perchè fregiali del carattere di necessità e di universalità, sono principii precarii ed insussistenti. Avendo sì fatti principii per base le idee generali comparative, dedotte dall'esperienza, valevoli non sono a costituire la scienza del diritto, come que' principii immutabili ed eterni, che dati per anticipazione, sono anteriori a' principii di ogni legislazione positiva. E per qual ragione, dice il sullodato Stewart, giudichiamo la tal classe di azioni di maggior eccellenza in una legislazione che in un'altra? Per qual motivo la nostra specie ne appaga meno, se si contempla secondo i principii di un sistema filosofico, anzichè di un altro? Per qual motivo, io soggiungo, pienamente ne contenta ella e soddisfa in quel sistema che la realtà ammette delle distinzioni morali, e ne umilia e disanima nel sistema di Obben, che nel libro *de Cive* la nega, o nella favola delle api del Mandeville, che ragguaglia la civile condizion dell'uomo a quella di un vile insetto, qual di sua natura è l'ape?

Conchiudiamo: evvi dunque per anticipazione una legge morale, che dee servir di base, non che alla giurisprudenza, alla politica ancora. La sua forma più universale è la seguente.

Opera in modo che il motivo prossimo della tua volontà possa divenire una regola universale nella legislazione di tutti gli uomini.

E siccome ogni natura razionale finita è in possesso

della legge morale, che comanda di esser onorata nel soggetto, dov'ella è, e gli assicura così i diritti personali, e la naturale indipendenza: perciò la forma universale della legge morale, sotto quest'altro punto di veduta, è la seguente.

Considera costantemente la natura razionale finita come fine a sè stessa, e non come mezzo di alcuno.

Fissata così l'idea della legge morale, e stabilita la sua esistenza per un fatto primitivo della ragione, come dalle cose fin qui discorse chiaramente apparisce, proporremo appresso le seguenti quistioni:

1° Se il principio della propria felicità possa elevarsi alla dignità di legge morale.

2° Qual sia l'oggetto di questa legge.

3° Se le due idee del giusto e dell'ingiusto sieno originarie o fattizie.

4° Quali si dicono regole etiche e regole giuridiche.

5° Se capace sia la legge morale di partorire alcuna sensitiva affezione.

6° Qual è il modello di questa legge.

7° Se si oppongano alla legge morale le seguenti due massime di Vico:

La filosofia considera l'uomo quale dev'essere, e si non può fruttare che a pochissimi che vogliono vivere nella repubblica di Platone, e non rovesciarsi nella feccia di Romolo;

La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'unana società, come della forza, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono i tre vizi pe' quali corre a traverso il genere umano, ne fa la milizia, la mercatanzia, la corte; e si la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche.

IV.

Il principio della propria felicità non può elevarsi alla dignità di legge morale.

Alcuni tra gli antichi e moderni filosofi hanno stabilito l'umana felicità come principio dell'ordine morale di natura. Ma lasciando per ora star gli antichi, niuno, a mio credere, ha saputo meglio del Romagnosi creare tra' moderni un sistema di morale e di diritto, fondato sul principio della propria felicità, il quale contemplato nell'insieme delle sue parti, fosse valevole più di ogni altro a sedurre i meno avveduti, mostrando in apparenza quanto sia grande l'influenza del detto principio nelle scienze morali o pratiche. L'intemperante spirito di analisi che nelle scienze di diritto usò il Romagnosi, è la superiorità del suo ingegno; sia nello stabilire nuove teoriche, sia nel combattere le antiche, sodo state le vere cagioni che hanno indotto alcuni a seguire senza esame i suoi principii con grave scapito della morale. Secondo questo autore, lo scopo proprio della morale e del diritto quello si è di produrre col mezzo delle azioni libere degli uomini, e specialmente delle società civili, la più felice conservazione della specie, accoppiata al più rapido e compiuto

suo perfezionamento. A questo modo , egli dice , l'idea astratta e troppo vaga di felicità diventa più precisa e determinata.

V I

Dopo di aver egli esaminato nel suo Assunto primo del diritto naturale il fine di questo diritto, i poteri finali, i mezzi di esecuzione e le naturali disposizioni dell'uomo, conchiude in ultimo che il diritto naturale , quale può realmente servire alla pratica umana, altro non è in sostanza che la grand'arte di vivere degli uomini e delle società: che quest'arte , in quanto si rapporta alla cognizione della mente umana, costituisce la scienza del diritto stesso, e che le sue regole, dedotte dai reali rapporti delle cose, ne formano la base. Difatti nella prima delle tre definizioni da lui date del diritto naturale, considerato come scienza, come legge, e come facoltà di operare, aveva egli posto per iscopo dell'ordige morale il *procurare il meglio, e l'evitare il peggio*. Ma essendo questo scopo o il suo concetto troppo generale, e non somministrando, pria che si scoprissero i necessari rapporti dei mezzi al fine, alcun principio direttivo delle umane azioni; non poteva perciò introdurre nella nozione del diritto naturale quelle specificazioni necessarie, le quali ne rendessero la nozione stessa più distinta e più idonea alla pratica. Avendo però fatto il Romagnosi la grande scoperta, che l'unico mezzo generale e indispensabile, per fatto stesso di natura, ad effettuare il naturale diritto, era la società, credevasi per questa ragione autorizzato a rendere più specifica e distinta la nozione del naturale diritto considerato nella sua essenza.

Essendo in effetto l'uomo, per suo avviso, originariamente incapace di conoscere le regole del naturale diritto, senza il soccorso necessario della sociale educazione:

essendo incapace ancora di procurarsi da sè solo la soddisfazione de' bisogni tanto fisici che morali; senza l'aiuto de' suoi simili, e senza l'opera concorde dell'aggregazione sociale: non potendosi da ultimo l'esercizio delle facoltà naturali, che sono di diritto proprio dell'uomo, garantire ed assicurare, senza il concorso delle forze della società, retta da un potere centrale, e governata co' sussidi delle leggi civili e della religione; per questi tre motivi, da lui presi in considerazione, era egli giunto a scoprire le condizioni necessarie e perpetue del diritto naturale, le quali entrar doveano come elementi essenziali e costanti nella nozione del medesimo. Tali condizioni sono: 1^o la più felice conservazione della specie, e questa forma lo scopo; 2^o il perfezionamento dell'uomo, e questo forma una condizione annessa inseparabilmente alla conservazione stessa; 3^o lo stato sociale e la concorrenza di tutti i suoi membri a produrre la più felice conservazione, accoppiata al più rapido e compiuto perfezionamento. Dovendo quindi definire il diritto naturale come *modello ideale di morale pratica*, che tutte contenesse le condizioni indispensabili al suo intento, alla prima definizione del diritto naturale, da lui data come scienza, sostituì il Romagnosi quest'altra: *la cognizione sistematica delle regole moderatrici degli atti umani, derivate dai rapporti reali e necessari della natura, onde in seno alla società, e per mezzo della medesima procacciare la più felice conservazione dell'uomo, accoppiata al più rapido e compiuto suo perfezionamento.* (noizismo ho inoss)

Con queste specificazioni, soggiunge egli, ciascun vede il fine prossimo del diritto naturale, ed incomincia a scoprire il punto speciale, verso cui tutte tender devono le operazioni della vita umana, senza del quale la scienza

del naturale diritto riuscirebbe troppo vaga e generale, e non somministrerebbe veruna iniziativa per l'arte di ben condurre l'umana specie.

Ma per meglio intendere quanto lungamente dal vero questo autore si discosti, ci sia lecito seguirlo più da vicino ne' suoi divisamenti, per quindi concludere che il suo sistema non differisce nè punto nè poco da quello del personale interesse.

Contempla egli da prima, come si è accennato, il diritto naturale sotto tre diversi aspetti; 1° come scienza; 2° come legge; 3° come facoltà di operare.

Il diritto naturale come scienza è la cognizione sistematica delle regole *moderatrici* degli atti umani, derivate da rapporti reali e necessari della natura, per ottenere il meglio, o evitare il peggio.

Il diritto naturale come legge offresi sotto due forme diverse: come legge naturale *antecedente*, e come legge naturale *conseguente*. La prima abbraccia tutti que' fatti necessari dell'azione e reazione tra la natura e l'uomo, i quali indipendentemente da ogni cognizione e da ogni arbitrio dell'uomo stesso, producono il bene o il male, vale a dire che agiscono sull'uomo, sappia egli o non sappia, voglia o non voglia, come il pane nutre, l'arsenico uccide. L'altra deriva dall'osservazione costante di simili fatti, la quale istruisce l'uomo sulle sorgenti del bene o del male, per quindi dedurre ciò che dee fare o non fare. Segnando difatti l'uomo separatamente queste azioni od omissioni, ne forma una collezione, la quale serve di norma alla sua potenza, per procurarsi il meglio ed evitare il peggio. Questa collezione, così dedotta, costituisce appunto la legge naturale conseguente, che contiene in sostanza la somma de' doveri derivanti dai

rapporti attivi, reali e necessari, i quali passano fra la natura e l'uomo. La legge naturale antecedente si potrebbe denominare: *ordine naturale e necessario de' beni e de' mali*. La legge conseguente *ordine de' doveri e dei diritti naturali*. Quest'ultima forma l'oggetto proprio della scienza del così detto diritto naturale. La prima serve di motivo: la seconda di regola. In quella sta la sanzione; in questa la direzione.

La sanzione di fatti della legge naturale per l'uomo deriva, secondo il Romagnosi, dall'infallibile e naturale produzione di un male o dalla privazione di un bene, annessa alla violazione o all'inosservanza della legge, indotte dalla possanza irresistibile della natura imperante. Volendo quindi agire su di un essere sensitivo, intelligente e libero con mezzi morali, non si potranno dirigere i di lui atti liberi che colla considerazione di certi mali annessi a certi atti; e di certi beni annessi a certi altri.

Il diritto naturale infine, considerato come facoltà, è la podestà dell'uomo tanto di agire senza ostacolo a norma della legge di natura, quanto di conseguire da altri ciò che gli è dovuto in forza della legge medesima.

I diritti e i doveri non sono dunque realmente diversi dall'effettiva potenza dell'uomo: sono questi la di lui forza interna o esterna, operante in un dato modo, perchè nel diritto e nel dovere agisce una forza uniforme e non difforme dalla legge. L'esercizio dunque di un diritto altro non è per l'uomo che l'esercizio positivo o negativo della propria potenza incontrastabile per legge da chicchessia. L'esercizio poi di un dovere altro non è che l'esercizio positivo o negativo della propria potenza e per legge obbligato. Ad assicurare l'esercizio esterno de' diritti e de' do-

veri umani è necessaria la podestà di resistere o di togliere gli ostacoli, o di forzare chiunque ci è obbligato a prestarci la cosa dovuta. Di qui nascono i diritti di difesa e di coazione che possono ricevere il nome di *tutela naturale* dell'uomo. La facoltà di esercitare, secondo le occorrenze, i nostri diritti e i nostri doveri per un personale impero, può denominarsi *padronanza naturale*. La facoltà finalmente di esercitarli, senza incontrare ostacolo per parte di chicchessia, appellasi *libertà*. Padronanza, libertà e tutela sono dunque i tre sommi poteri costituenti la personale autorità di diritto di qualunque uomo, società e nazione. Tale autorità di diritto riceve il nome di *autorità giuridica*.

Ma qual è il mezzo di esercitare questa giuridica autorità? Non può l'uomo ubbidire all'ordine necessario de' beni e de' mali, o alla legge naturale antecedente, se prima non conosce quest'ordine, perciocchè non è egli dotato, come il bruto, di un costante e sicuro istinto, ma è forzato di agire dietro l'esperienza propria o di altrui. Ora questa doppia esperienza, e quest'anticipata cognizione adattata a' propri bisogni ed alla propria capacità, non è possibile che si acquisti dall'uomo isolato e fuori della società: dunque solo in società e per mezzo della società può egli ricevere una bastante raccolta di esperimenti sul bene e sul male, per resistere alle ingiurie delle cose fisiche e dei malvagi, e dominare la natura, facendola piegare a suo vantaggio, per quindi usar liberamente delle cose godibili.

Nè per questo perde l'uomo la naturale sua indipendenza: imperocchè l'idea d'indipendenza, per esser convenevolmente applicata, deesi riferire alla naturale costituzione dell'uomo. Ora la ragionevolezza è il suo naturale

retaggio, e la sua miglior conservazione è l'unico oggetto de' suoi voleri. La naturale indipendenza dunque si verificherà solamente in quello stato dove può egli ottener in effetto questi due intenti, e riuscire tanto più indipendente, quanto meno soggiacerà a potenze avverse ed a circostanze contrarianti. Questo stato è il sociale, dove tutta l'indipendenza che può l'uomo godere in seno alla natura, ben lungi dall'essere ristretta, maggiormente si perfeziona ed estende. Né osta che in società vi abbiano principi, leggi e magistrati: perocchè se ben addentro si considerino le cose, si troverà che ivi l'uomo non mai serve all'altro uomo, ma alla necessità della natura per trovarsi meglio.

Difatti il fine dell'associazione vien limitato dalla necessità, e dalla reciproca eguaglianza di diritto. Siccome in ogni uomo si distingue il conoscere, il volere ed il potere esecutivo, così la cospirazione delle cognizioni, de' voleri e delle forze degli individui aggregati è quella che forma il carattere distintivo dell'ordine teoretico delle umane società. Dicesi ordine teoretico per distinguerlo dall'ordine pratico. Nell'ordine teoretico si assume, come norma la perfetta convenienza de' mezzi col fine: nell'ordine pratico poi si abbraccia tanto la convenienza parziale quanto la parziale disconvenienza, tanto il bene quanto il male; Egli è ben vero che l'ordine teoretico è ancor esso *di fatto*, ma di un fatto regolare, giusto e perfetto che non si può confondere con altro fatto qualunque. Ora nella costituzione essenziale della società, o nell'ordine teoretico, è indispensabile che l'interesse personale formi parte integrante dell'interesse sociale: di maniera che operando l'individuo per altri, vegga di operare per sè stesso. Questa condizione è necessaria, perocchè la legge dell'interesse è così imperiosa come la legge della gravità nei corpi.

Coll'unità delle mire si crea una mente sola nell'aggregato sociale; coll'unità d'interesse si crea un solo cuore; coll'unità finalmente di azioni si crea un solo braccio. Non manca dunque nulla per costituire la società in *persona morale*, avente una sola mente, un sol cuore ed un braccio solo.

Ma come si può egli mai ottenere quest'accordo dell'interesse personale col sociale? Ottiensi colla soddisfazione de' bisogni naturali dell'uomo fatta per mezzo della società. A tre sommi capi si possono questi bisogni ridurre; 1° alla *sussistenza*; 2° all'*educazione*; 3° alla *tutela*, ossia al concorso delle forze, per difendere e procacciare gli oggetti de' propri diritti. Dunque una sussistenza, un'educazione, una tutela prestata scambievolmente in società, e per mezzo della società, facendo camminar del pari la vicendevole utilità e l'inviolato esercizio della comune libertà, costituiscono propriamente il vero mezzo di unir insieme l'interesse personale coll'interesse generale. Si è detto che l'utilità dee pareggiare l'esercizio della libertà, e ciò sì per fatto come per diritto: per fatto, perchè altrimenti niuno coopererebbe all'altrui ben essere, se dovesse farlo col sacrificio della propria utilità e della propria padronanza; per diritto, perchè, attesa la naturale eguaglianza che passa tra uomo e uomo, in forza della quale fu stabilito il principio che *par in parem non habet imperium*, niun uomo è tenuto a sacrificare i propri diritti all'altr'uomo, ma a prestare la sua opera con un *ricambio* di utilità.

Siegue da tutto ciò che l'ordine teoretico della morale è come il bello ideale delle arti belle: esso è un concetto della nostra mente che dee servire d'idea archetipa, o di modello alle diverse funzioni degl'individui e delle società;

ma quest'ordine sarebbe del tutto chimerico, se non si dessero nell'uomo alcune naturali disposizioni per effettuarlo. Esaminiamo quali sieno dunque le disposizioni della specie umana, per eseguire l'ordine della conservazione propria e della socialità.

— L'uomo nasce colla sola tendenza di esser felice, e questa tendenza si determina a norma degli interessi ispiratigli dalle circostanze. Ciò dicesi *amor proprio*, e se si volesse assegnare una gran legge generale, dir si dovrebbe che il cuore umano ama di spaziare in un infinito libero, e lo spirito ama di riposare su di un finito certo. Contemplando l'amor proprio di ogni uomo relativamente agli altri uomini, si trova che amare, odiare, essere indifferente sono le tre posizioni possibili de' sentimenti che può aver un uomo verso del suo simile. Or datemi un essere che non ami e non possa amare che sè stesso e gli altri per sè stesso: se questo essere avesse tutt' i mezzi di soddisfare i suoi desideri, senza mescolarvi l'interesse di alcuno de' suoi simili, egli è certo che non avrebbe verun motivo nè di amare, nè di odiare il suo simile. Amare e odiare sono due affezioni della volontà: la volontà non agisce se non è spinta da' motivi, ed ogni motivo porta seco un interesse, ossia una cagione di piacere o di dolore. Un tal essere dunque, il quale avesse in suo potere tutt' i mezzi delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare nè odiare il suo simile. Ma l'uomo ha bisogno del suo simile; ed a vicenda le soddisfazioni ed i bisogni si legano tra loro. Niun uomo può essere così forte in tutt' i luoghi da poter costantemente ed abitualmente far servire a forza molti suoi simili a sè stesso. L'uomo dunque, prescindendo ancora da un positivo affetto di amicizia, è tentato a procurarsi la benevolenza de' suoi simili, per

farli concorrere al proprio bene. Ecco un primo vincolo totalmente personale dell'interesse umano tra uomo ed uomo, non per nuocere, ma per giovare. Egli è ben vero che i personali bisogni dell'uomo sono sovraneamente imperiosi, e non è sperabile che pria d'esser soddisfatti, l'uomo pensi ad altrui: ma deesi pur concedere che sono essi limitati, nè per esser soddisfatti esigono un tempo assorbente.

D'altronde sono questi personali bisogni legittimi in sè stessi, ed è l'uomo per la propria conservazione tenuto a soddisfarli. Nutrirsi, bere e coprirsi sono cose determinate dal bisogno della fame, della sete e della molesta sensazione del freddo. Di qui nasce il desiderio di possedere gli oggetti idonei a provvedere a questi bisogni. L'amore dunque de'beni fisici è per sè legittimo, nè può divenire ingiusto che per mala direzione.

La tendenza che ha l'uomo per conservarsi, il porta a respingere ogni nocumento: ecco l'amore della propria salute e l'impulso alla difesa. La passione dell'ira è la salvaguardia della sicurtà umana, e per legge di natura è legittima.

L'amore tra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso, e la conservazione, la riproduzione della specie lo giustificano.

Un lungo e troppo forte esercizio infievolisce le forze della macchina umana, la quale per molta quicte rendesi inerte ed incapace a recar piacere all'uomo. Di qui nasce per una parte il senso penoso della troppa fatica ed il bisogno del riposo: e per l'altra il senso fastidioso della noja ed il bisogno di agire.

Fin qui sono le inclinazioni uniformi ai rapporti della conservazione, e però sono legittime: ma queste inclina-

zioni soddisfatte può rimanere all'uomo bastante tempo ad agire in pro del suo simile. Qui è dove la natura ha spiegato la sua provvidenza, per preparare nel cuore umano gl'impulsi degli affetti virtuosi, senza punto smentire l'unità del principio dell'amor proprio. Cessa, è vero, il bisogno puramente fisico e personale; ma sottentrano per legge della costituzione umana altri morali bisogni più o meno attivi e di comune utilità. Sottentra alla vista delle sventure e delle indigenze altrui la compassione, la quale recando allo spettatore per un'associazione d'idee analoghe un senso di pena, spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, per salvar sè stesso dall'ambascia.

Sottentra all'aspetto delle ingiurie ad altrui fatte un senso d'ira, ispirato dall'idea dell'ingiuria, il quale muove a praticare una comune vendetta, riducendo le cose all'egualianza ingiustamente violata.

Sottentra all'aggradevole sensazione di un atto benefico, fatto a noi o ad altri, un senso di piacere o diretto o riflettuto, il quale vien chiamato gratitudine, e per una associazione naturale d'idee, quando si rapporta all'autore del beneficio, è un titolo di benevolenza.

Questi ed altri virtuosi impulsi operanti per un puro senso sperimentale, tengono luogo di tutta la scienza della giustizia pubblica o privata, pria che la ragione illuminata sia dalla cognizione de' principii. Essi dettano allo spirito i giudizi, al cuore gl'impulsi, alla mano gli atti. Questa è quella che io appello *moralità del cuore*. I suoi fondamenti sono nella naturale costituzione dell'uomo; le sue leggi quelle de' suoi bisogni.

Per siffatta via la natura spinge per gradi le nazioni alla vera vita civile; anzi non si potrebbe intendere, come gli uomini, senza questi impulsi, avessero potuto av-

vicinarsi a qualche cosa di bene e di utile pria della scoperta della scienza, e come la maggior parte de' sentimenti di morale sociale, ridotti a dogmi universalmente ricevuti da tutta l'antichità, e presso le barbare nazioni ancora, abbiano avuto un senso di verità e di bontà che non è comune agli altri rami delle umane cognizioni.

Intanto, senza accordare al cuore umano un' indefinita energia di amor proprio, non saprebbesi concepir neppure, come l'uomo avesse potuto migliorar gradatamente la sua condizione, ed inoltrarsi nell'ordine della moralità e del ben essere della specie. La natura inconsequente sacrificato avrebbe la specie umana al disordine, compagno inseparabile di un'aggregazione sociale dove le cose equilibrate non sono.

È stato quindi necessario che la natura, nello stabilire la potenza fondamentale dell'amor proprio, largheggiasse al di là della misura necessaria, per aver alli di una moderazione puramente spontanea; così che lo stesso uomo potesse ora reagire con una sorprendente energia, ed ora far uso di una instancabile pertinacia, la quale di confine in confine tendesse ad allargare le sue potenze e i suoi godimenti.

Ma limitato essendo il potere esercitivo dell'uomo, ed operando in mezzo ad altri uomini, nel che vogliansi comprender anche le relazioni fra società e società, ed essendo in tutti simultanea l'espansione, risultar ne dee una *compressione armonica* per ogni uno, e quindi la misura del potere, riuscendo inferiore a quella del desiderio, ed il desiderio incessantemente stimolando il potere, per giungere alla sua soddisfazione, nascer ne doveva tale perpetuo *conato* di azione e di reazione, che facesse camminare il genere umano in mezzo a perpetue transi-

zioni, ed in mezzo a quella media direzione il ponesse, alla quale sta raccomandato l'ordine e il ben essere de' più.

Eccovi in breve il sistema del Romagnosi. Ho seguito fedelmente il filo delle sue idee, senza scostarmi gran fatto dalle sue stesse espressioni, affinchè più esatto riuscisse il confronto che piacemi istituire di questo sistema coll'altro dell'interesse personale, per quindi conchiudere che il nostro autore, applicando alla cosa pubblica i principii stessi del personale interesse, quali s'incontrano nelle opere dell'Elvezio, ha recato tanto più grave danno alla morale, quanto maggiore è il credito che ha presso i dotti di valente scrittore nelle scienze pratiche.

Secondo la filosofia dell'Elvezio tutte le nostre facoltà intellettuali vanno a concentrarsi nella fisica sensibilità, e partendo egli da questo principio, ne trae ingegnosamente e con rigore logico le più mostruose conseguenze. Tutto viene allo spirito dal di fuori, o dalle impressioni che fanno sugli organi gli oggetti esterni: di maniera che raggirandosi interamente le operazioni dello spirito sulla nuda sensazione, tutta la di lui attività è quasi distrutta, e la libertà della volontà annientata. I due supremi motori della volontà sono il piacere fisico e il dolore fisico, ed è l'uomo spinto a seguire queste due impressioni presso a poco colla stessa fisica legge di un grave, il quale tende verso il centro della terra.

Il piacer fisico e il dolor fisico o è attuale, o di previsione. Ho sete, e provo attualmente la molesta sensazione della sete: mi si nega l'acqua, e prevedo che potrei morir di sete. La previsione è un affare di memoria, e può esser talora sì viva, sì forte da metter gli organi in una contrazione dolorosa, non dissimigliante da quella del supplizio. Di qui è che tutti i piaceri e dolori i quali di-

*Confessione
d'Elvezio*

consi *interni*, si riducono in ultima analisi ad altrettante fisiche sensazioni cagionate o dalla presenza degli oggetti esterni, o dalla memoria eccitate.

L'uomo va sempre in cerca del piacere e fugge costantemente il dolore. Il bene ed il male dell'uomo non è altro che il piacer fisico ed il dolore fisico. Or siccome cerca egli incessantemente il bene, e procura in ogni istante di star meglio, questa continua tendenza al suo ben'essere porta il nome di *amor proprio*, il quale è puramente un effetto della fisica sensibilità che l'uomo ha comune col bruto. L'amore dunque de' suoi simili non è un'affezione primitiva della sua natura: perciocchè l'uomo non ama l'altro uomo che pel suo ben'essere, ed è l'io l'ultimo scopo verso del quale tutte cospirano le sue tendenze, le quali non sono che differenti modificazioni dell'amor proprio. Gli appetiti, i desiderii, le passioni risultano dall'applicazione che l'uomo fa di questo sentimento al tale o tal altro oggetto esterno. A dir breve: le nostre affezioni interne altro non sono che l'amor proprio trasformato, il quale assume, qual altro proteo, differenti forme: e secondo la diversità dell'educazione, del governo, della posizione locale, costituisce la diversità de' caratteri degl'individui e delle nazioni.

Il rimorso, il disonore non sono che la previsione dei mali fisici ai quali il mal operare ci espone. Uno che fosse al disopra della legge, commetterebbe senza rimorso qualunque azione disonesta, qualora la credesse per sè utile e vantaggiosa. Il disonore è un male fisico che avendoci procurato la non curanza o il disprezzo de' nostri simili, ci priva del vantaggio che potremmo ritrarre dall'aggregazione sociale, e ci offre colmo de' mali e vacante di beni un funesto avvenire.

Essendo il piacere fisico ed il dolore fisico i soli motori della volontà, quella che dicesi virtù, non è altra cosa per l'Elvezio che una parola senza significato. La virtù, egli dice, può riferirsi o all'individuo, o ad una particolare società, o alle società tutte della terra. Non è possibile che l'individuo, fuori dello stato sociale, abbia virtù, perchè l'uomo della natura è anzi malvagio che buono. La virtù del cittadino è l'opera di una buona legislazione, nè prima della formazione delle leggi politiche, e indipendentemente dallo stato sociale, può darsi virtù o vizio, diritto o dovere: a dir breve, fuori della società non può avervi nè legge, nè giustizia, nè delitto. Se in una legislazione l'interesse privato si unisce talmente al pubblico che l'individuo goder non possa de' piaceri del senso, senza promuovere nel tempo stesso il bene generale, sotto una tale legislazione saranno i cittadini indispensabilmente virtuosi: accaderà il contrario in altra aggregazione politica, dove questi due interessi, per difetto di buone leggi, non si accorderanno fra loro.

La virtù dunque e il vizio sono l'opera del legislatore: potranno quindi variare come la sua legislazione; e perciò le stesse azioni esser possono viziose in un tempo, virtuose in un altro: in alcuni luoghi lodevoli, in altri vituperevoli.

Rispetto alle nazioni la virtù non potrebbe esser altro che l'abito delle azioni utili a tutt'i popoli del mondo. Or un'azione generosa ed eroica non altro sensibile effetto partorirebbe col suo esempio nel mondo morale delle nazioni, che quello di una pietra gittata nell'Oceano, rapporto agli altri mari. Volendo poi considerar quest'azione nella purità dell'intenzione del suo autore, si potrebbe dire che tal intenzione è il desiderio costante della felicità del genere umano; e la virtù in questo caso si convertirebbe

in una platonica chimera. In fatti, se l'opposizione degli interessi delle diverse nazioni mantiene l'una rispetto alle altre in uno stato di perpetua guerra: se i trattati di pace, a parlar con rigore, non altro sono che temporarie tregue, paragonabili al tempo dell'inazione di due navi guerriere le quali hanno bisogno di riparazione, per quindi ricominciare l'attacco: se a spese delle nazioni vicine estende uno stato le sue conquiste ed il suo commercio: se infine la proprietà di ogni nazione ed il suo ingrandimento è necessariamente legato alla infelicità ed alla debolezza di un'altra; egli è pur chiaro che quella virtù, denotata col nome di *patriottismo*, deve assolutamente escluder l'altra che vorrebbe stabilire sull'amore universale. Uopo sarebbe, per render reale quest'ultima, che tutt'i popoli del mondo, per via di leggi e di convenzioni reciproche, si unissero fra loro, come le diverse famiglie si uniscono in uno stato: che l'interesse delle nazioni venisse da altro interesse più generale diretto, e che spegnendosi ne' cuori l'amor della patria, vi divampasse la fiamma dell'amor universale. Or chi oserebbe mai affermare che tal supposizione potesse rendersi reale? dunque la virtù, fondata sulla detta purità d'intenzione, è praticamente impossibile.

Tali sono le mostruose massime, delle quali è ripieno il libro dello spirito.

Disgraziatamente le stesse massime s'incontrano nell'Assunto primo del diritto naturale del Romagnosi, e nella sua Introduzione al diritto pubblico universale: due opere le quali se onorano in certo modo l'empirismo, fanno grave onta al razionalismo, che penetrar vuole nel santuario della ragione, per quivi scoprire in tutta la sua purità la legge morale.

Esaminiamo la prima definizione da lui data del diritto naturale come scienza. Questo diritto, dice, è la cognizione sistematica delle regole *moderatrici* degli atti umani, derivate dai rapporti reali e necessari della natura, per ottenere il meglio, o evitare il peggio.

Qui per *meglio* e *peggio* s'intende il piacere fisico e il dolore fisico, perocchè pel Romagnosi sono questi solamente i due supremi motori della volontà.

Ciò non ammette dubbio.

Degna di più minuto esame è la definizione del diritto naturale come legge. Questa legge è antecedente o conseguente. La prima comprende i fatti necessari dell'azione e reazione tra la natura e l'uomo, i quali indipendentemente da ogni cognizione, e da ogni arbitrio dell'uomo stesso producono il piacere o il dolore, come il pane nutre, l'arsenico uccide: l'altra deriva dall'osservazione costante di simili fatti, la quale istruisce l'uomo sulle sorgenti del bene o del male, per quindi dedurre ciò che dee fare o non fare. Questa legge per formarsi, cioè la conseguente, ha avuto bisogno di milioni d'esperienze. L'uomo nacque (così il nostro autore alla pag. 41 dell'Assunto primo) perfettamente ignorante, ignudo, inerme in mezzo alla gran selva della terra. Lo stato quindi morale e politico dell'uomo ha dovuto incominciare, progredire e svilupparsi gradatamente, dietro gl'interni impulsi della società, ed in forza dell'esterne circostanze della natura. Dunque ha dovuto precedere un lungo periodo nel quale a forza di milioni di esperimenti, di errori, di vizii, di vicende or triste or buone, l'uomo grezzo ed ignorante è passato bel bello allo stato di ragionevolezza e di lumi... dunque il governo del caso ha dovuto precedere quello dell'arte.

Or io qui l'arresto e dico: se dunque il governo del caso ha dovuto precedere quello dell'arte: se dopo milioni d'esperimenti, di errori e di vizii è passato l'uomo ignorante allo stato di ragionevolezza e di lumi, si potrà quindi dedurre che la legge naturale conseguente ha bisogno di altre esperienze ancora per formarsi compiutamente. E non sono elleno capaci le future azioni e reazioni tra l'uomo e la natura d'infiniti altri piaceri e dolori non ancora scoperti? Ammessa col Romagnosi la perfettibilità dell'uomo: non gli restano per avventura a scoprire immense altre cose godevoli per la sua più felice conservazione e pel più rapido e compiuto suo perfezionamento?

Chi ha poi osato dir mai che la legge di natura è l'opera dell'arte?

Ma passiamo innanzi. La sola spontaneità ammette l'Elvezio nello spirito dell'uomo perchè tutte le sue operazioni poggiano sulla sensazione, e la sola spontaneità vi ravvisa pure il Romagnosi, affermando che la libertà non è altra cosa, se non se la facoltà di operare senza ostacoli.

La definizione della sanzione del diritto naturale, secondo il Romagnosi, nasce dalla produzione di un male o dalla privazione di un bene, indotte dalla possanza irresistibile della natura. Così la malattia è la sanzione dell'abituale intemperanza; l'odio è la sanzione delle ingiurie fatte ad altrui. Dee quindi il legislatore, ad esempio della natura, dirigere gli atti liberi dell'uomo colla considerazione di certi mali annessi a certi atti, e di certi beni annessi a certi altri. Ciò è pure sanzione naturale, perchè ogni legge risulta da' naturali e necessari rapporti delle cose. Così il Romagnosi. Ammesso quindi, io dico, che i due soli motori della volontà sieno il piacere e il dolore, e che un uomo avesse violato la legge, e ne avesse ri-

morso, questo rimorso non potrebbe essere altro che la futura rappresentazione del male fisico minacciatogli dalla natura; or tale per l'appunto è il rimorso definito dall'Elvezio: le due dottrine dunque della sanzione naturale del Romagnosi, e del rimorso di Elvezio si accordano perfettamente.

Il solo cittadino, dice l'Elvezio, può esser virtuoso, l'uomo non mai; in conseguenza non ammette egli altra virtù che la virtù politica. Il Romagnosi afferma che l'uomo è originariamente incapace di conoscer le regole del naturale diritto, senza il necessario soccorso della società: che senza questo mezzo non può da sè solo procurarsi la soddisfazione de'bisogni fisici e morali: che senza il concorso delle forze della società, retta da un potere centrale, esercitare non può alcun diritto o dovere.

Se dunque, io dico, ciò che appellasi *dovere* è un nome vano, fuori dello stato sociale: qual altra può esser mai la virtù del Romagnosi, se non è la virtù politica?

Ma il nostro autore va più oltre ancora. Nella sua introduzione al diritto pubblico universale (Par. 3^a, cap. 3, art. 2) dichiara nulla in linea di diritto la convenzione lecita di due o più uomini bastanti a sè stessi, per la ragione che manca in questa supposizione ogni principio universale per rendere obbligante tal convenzione. L'aggregazione sociale essendo per lui la genitrice de' diritti e de' doveri, mancando la necessità dell'aggregazione sociale, mancar devono puranche i diritti e i doveri. Non vi ha obbligazione morale, egli dice, dove non vi ha necessità di operare qualche cosa in vista della propria felicità. In questa ipotesi l'uomo non abbisogna in generale dell'unione del suo simile per ottenere il proprio naturale ben'essere: dunque l'unione più non sarebbe necessaria a tale intento.

Fa poscia a sè stesso la seguente obiezione. Ma tosto che promettete, mi dirà taluno, di fare una cosa lecita, non legate voi forse la vostra libertà ad altri per l'adempimento? Non è egli necessario che voi concorriate con essi ad operare per ottenerla? Non recate forse danno al terzo, ritirando l'opera vostra, e contravvenendo alla promessa data? Ora le leggi dell'eguaglianza vietano il nuocere al suo simile. In forza dunque di questi tre motivi si dovrà sempre eseguire una convenzione lecita, in cui si tratti di cosa comune tra due o più esseri indipendenti, e bastanti a sè soli, sebbene l'origine ne sia puramente facoltativa.

A questo argomento egli risponde. Non vi ha legame alcuno su la libertà, dove non havvi un oggetto per sè obbligante ad operare. Non vi ha diritto, non vi ha dovere correlativo, senza la cagione movente che imponga la morale necessità di adempiere la convenzione; produrre il legame contratto, invece del titolo, egli è un sostituire l'effetto alla cagione, egli è un ragionare a rovescio.

Ma se due o più nazioni, insisto io poi, le quali fanno tra loro una convenzione lecita, possono considerarsi come due o più uomini indipendenti e bastanti a sè stessi, e se in linea di diritto è invalida la convenzione di questi uomini, perchè manca ogni principio universale per rendere obbligante tal convenzione; non dovrebbe del pari riuscire invalida la convenzione di due o più nazioni che dallo stesso Romagnosi si considerano come persone morali, indipendenti e bastanti a sè stesse, perchè mancherebbe qui pure il principio universale di ragione per renderla obbligante? Addio dunque fede delle promesse nei trattati di pace, di alleanza o di altro affare qualunque tra le nazioni!

Ella è questa una prova luminosa che la vera origine del diritto e del dovere deesi da altro fonte ripetere diverso da quello della socialità. Non vi ha diritto, dice il Romagnosi, non vi ha dovere senza la cagione movente che imponga la necessità morale di mantener la parola, per adempiere la convenzione. Or questa cagione movente, non altro essendo che la società, dee scguirne che fuori della società, o nello stato naturale non si hanno nè diritti, nè doveri: le nazioni in conseguenza che sono in questo stato, perchè tra loro indipendenti, se promettono e mancano alla promessa, non legano punto, secondo il nostro scrittore, la loro libertà per l'adempimento, ed ancorchè ne risulti grave danno ad una terza nazione, ritirando l'opera già promessa, la legge di uguaglianza non condanna la perfidia, e può una nazione senza rimorso nuocere ad un'altra. Or, io dico, si può egli sostencere un principio sì strano che tutto da imo a sommo rovescia quello che dicesi diritto delle genti, e ragguaglia lo stato delle nazioni tra loro alla condizione degli animali bruti? E non vi sembra di udire qui per l'organo del Romagnosi lo stesso Elvezio? Eh sì, pur troppo è vero che se il principio della morale non è assoluto e necessario, converrà rinunziare alla speranza di una scienza qualunque di diritto. Lo stato sociale va soggetto ad una infinita varietà di gradazioni: non è dunque vellevole a stabilire l'anzidetto principio. E perchè le disposizioni accidentali dell'umana sensibilità (sede del piacere e del dolore) variano perennemente, non potrà esso nascere nè pure da quel senso morale, o moralità del cuore che il Romagnosi fa dipendere dagli impulsi virtuosi. Ha egli il mentovato principio la sua sede nella ragione sola, e la sola ragione è il santuario che apresi alla scienza del diritto e del dovere. Se il raziocinio

stesso vi penetra, dice un moderno filosofo, è per torvi i principii che lo rendono legittimo.

Ma ripigliando ora il filo delle nostre idee, ed esaminando ciò che dice il Romagnosi sulla immutabilità del diritto naturale, e leggendo nel suo Assunto primo che egli lo ammette di ragione necessaria, sembrar potrebbe che su questo punto non dovesse andar di accordo coll'Elvezio, il quale distruggendo ogni legge di natura, e non ammettendo che la sola legge positiva come regola delle umane azioni, sostiene che variando questa, secondo la varietà delle circostanze, devono variar del pari le umane azioni; motivo per cui certe azioni in alcuni luoghi sono lodevoli, in altri vituperose. Pur nondimeno riflettendo al modo come il Romagnosi chiama di ragione necessaria il naturale diritto, o la legge di natura, apparirà chiaramente che la sua dottrina punto non si scosta da quella del filosofo francese.

Distingue egli la ragione della legge dalla posizione della stessa. La ragione della legge è un sinonimo de' rapporti attivi da' quali deriva. Questi rapporti provenendo dalla stessa natura delle potenze predominanti ed ubbidienti, poste in commercio, sono necessari, benchè la posizione loro si possa figurar contingente. Ogni ordine adunque di leggi è per sè necessario. L'immutabilità adunque di legge, altro non considerando che la convenienza de' mezzi col fine, si può dire di ragione necessaria, e quindi l'immutabilità della legge sarà di ragione necessaria. Ma si potrà dire perciò di posizione necessaria ed immutabile? Per rispondere a quest'altra quistione assume egli la *posizione* in due sensi: nel senso metafisico e nel senso fisico. Nel primo caso, dice, che effettuandosi la legge tra enti contingenti, la sua posizione non è necessaria,

ma mutabile quanto la natura stessa: nel secondo afferma che la posizione della legge è necessaria, perciocchè porre un fatto è lo stesso che ammetterne la reale esistenza, e la posizione necessaria di una legge altro non è dal canto della mente che un giudizio col quale si afferma che la data legge dee necessariamente essere e produrre l'effetto: dal canto poi delle cose altro non è che l'effettiva esistenza della medesima. Intanto questa necessità di posizione, siegue egli a dire, non è assoluta, ma solo relativa ed eventuale, perocchè possiamo concepire come possibile un ordine diverso di cose, per le quali, stando lo stesso soggetto, sia sottoposto a diverse combinazioni: ond'è che in ultima analisi trovasi sempre che la posizione è contingente.

Qui, se mal non mi appongo, la legge è di ragione necessaria, se si ha riguardo alla convenientia de' mezzi col fine: è poi di posizione necessaria, se si presta attenzione alla maniera di porla ed all'atto suo pratico, cioè all'effetto che produce. Ora considerando il modo come, per avviso del Romagnosi, si forma la legge di natura, si scorgerà ch'ella non può essere nè di ragione necessaria, nè di posizione necessaria. La legge di natura ha per iscopo la conservazione e la perfezione della specie: le forze fisiche e morali sviluppansi per gradi e secondo la legge di continuità: la società, unico mezzo per conseguire il detto scopo, ha diversi periodi, e deesi distinguere in essa, come nell'uomo, lo stato d'infanzia, di fanciullezza, di gioventù e di virilità: l'uomo ignudo, debole e privo di mezzi ha dovuto correre diversi stadi, per giungere allo stato di tribù, di popolo, di nazione, e questo corso necessario, determinato dalle circostanze della sua natura, posta in relazione coll'ordine fisico, è altresì una legge

di natura. Ciò posto: essendo la legge di natura nell'ordine di ragione la cognizione sistematica delle regole *moderatrici* degli atti umani, derivate dai rapporti reali e necessari della natura, per ottenere col mezzo della società la più felice conservazione della specie, accoppiata al più rapido e compiuto suo perfezionamento: si potrebbe domandare, se ne' diversi periodi della società queste regole sieno le stesse o no: se le stesse, la società dunque è senza periodi: se no, la legge dunque non è di ragione necessaria.

Nè basta il dire che l'ordine di ragione, o l'ordine teoretico della morale è come il bello ideale delle arti belle, e che esso è un concetto della nostra mente, il quale dee servire di modello alle diverse funzioni degl'individui e delle società: imperocchè non essendo questo concetto per anticipazione, ma formandosi successivamente, e secondo l'ordine progressivo delle nuove idee che l'uomo acquista in società, la quale sviluppa per gradi; dee di necessità seguirne che ne' diversi periodi della società le regole che questo concetto racchiude, per dirigere al loro scopo gli atti umani, non possono assolutamente esser le stesse. Il bello ideale delle arti belle ha i suoi principii per anticipazione come il bello ideale della moralità delle azioni. Se ciò si negasse, un bello ideale per le arti belle, ed un bello ideale per la moralità de' costumi sarebbero due chimere, perchè non possono questi due concetti derivare dall'esperienza, benchè si rivelino all'occasione dell'esperienza.

Riguardo alla posizione della legge, è fuor di dubbio che ne' differenti periodi della società dev'ella cangiare: non è dunque possibile che la legge sia di posizione necessaria.

S'arroe a tutto questo che la legge conseguente di natura dipende dall'antecedente. Or questa abbraccia i fatti necessari dell'azione e reazione tra la natura e l'uomo, i

quali indipendentemente dalla cognizione e dall'arbitrio dell'uomo stesso producono il bene o il male: l'altra è una raccolta di fatti simili, per poter risapere ciò che deesi fare o non fare. La legge conseguente dunque rassomiglia a un di presso alla collezione sistematica che fanno i naturalisti de' minerali o delle piante, la quale aumenta a misura che nuove piante si scoprono e nuovi minerali. Or chi oserà mai dire che una tal collezione sia di ragione necessaria, o di posizione necessaria?

Accordo che la convenienza de' mezzi col fine renderebbe la legge di ragione necessaria, qualora conosciuto il fine, si sapesse che tali mezzi e non altri sono necessari per ottenerlo; ma nel nostro caso, la società stabilita come mezzo necessario, per ottenere la felicità, diventa ancor essa un fine, quando nasce la quistione: in che modo si può egli giungere a stabilire una costituzione politica, dove la specie umana conseguir potesse la più felice sua conservazione, accoppiata al più rapido e compiuto suo perfezionamento? ma questo problema, a mio credere, oltrepassa le forze dello spirito umano, ed è una follia il tentarne la soluzione.

La legge dunque della natura, quale si stabilisce dal Romagnosi, non è nè di ragione necessaria, nè di posizione necessaria. Manca assolutamente di questi caratteri ciò che viene dall'esperienza, e la sola ragione, che è la sede de' principii assoluti, può imprimerli alla legge morale. Ne fa fede lo stesso Romagnosi, il quale nel capo terzo dell'ultima parte della sua Introduzione al diritto pubblico universale, dice: che la civiltà delle nazioni ha dovuto soggiacere alle *metamorfosi* dello spirito, derivanti dall'impero de' sensi, della fantasia e della ragione, e provare in conseguenza tutte quelle vicende che ne

sono inseparabili. Bisognava però aggiungere che ciò sia avvenuto perchè i legislatori hanno dovuto in su le prime governar le nazioni co' principii dedotti dall'esperienza, facendo piegare la lor potenza legislativa alle circostanze de' luoghi e de' tempi; ma non per questo deesi conchiudere che delli principii sieno per sè stessi bastanti a crear le idee del bene e del male morale, e della morale obbligatione: imperocchè senza queste idee, che sono anteriori ad ogni esperienza, e sulle quali i principii stessi dedotti dall'esperienza stabilmente riposano, sarebbe stata impossibile ogni civiltà, che anzi ogni aggregazione sociale.

Ma non ammettendo il nostro autore altro bene o male morale che il piacere o il dolore, e considerando nel citato luogo la società primamente nel semplice circolo dei bisogni fisici, e nella sfera brutale de'sensi, sostiene che l'uomo in questo stato appena può sollevarsi sul livello degli altri esseri puramente sensitivi. Passa poscia a contemplare la società sotto l'impero della fantasia, e qui l'uomo, per suo avviso, è di una credulità indefinita, venera oltremodo i pretesi ispirati ed i ministri delle potenze occulte; in questo stato non potendo la grossolana sua mente penetrare più addentro della superficie delle cose, stima ed ammira la protervia, la violenza, l'intraprendenza rapace, ed ha in non cale, anzi disprezza la prudenza e le altre miti virtù; perchè le crede figlie della codardia e del timore. Formato finalmente il germe della civile società, il cui capo è a un tempo Sacerdote e Re con una reale ed artificiale potenza, superiore a quella de' suoi vicini, la farà egli prima valere contro gli assalti esterni, e la riuscita ingrosserà la massa della società col concorso di coloro che hanno bisogno di aiuto. La necessità spingerà di nuovo alla guerra, e ad accrescere la po-

lizia e le istituzioni interne. Ecco una preponderanza attiva sulle altre società. Il cumulo delle prede su i vinti trarrà seco il desiderio di conquistare altra società inferiore o eguale. La comunicazione col popolo conquistato, l'accordargli di far parte del popolo conquistatore, aprirà le vie all'incivilimento, ed ecco un germe di futura grandezza sotto l'impero della ragione.

La dipintura che fa qui dell'uomo il Romagnosi sotto il triplice impero del senso, della fantasia e della ragione non differisce punto da quella che ne dà l'Elvezio in vari luoghi delle sue opere. Nelle tre epoche la virtù si scambia col vizio, e sull'ara stessa or l'una, or l'altro indifferentemente si onora.

Fia qui i principii del Romagnosi, riguardanti la moralità degli uomini e delle nazioni, si accordano mirabilmente co' principii della filosofia dell'interesse. Questa però non ha mai insegnato, che un certo eccesso di energia nella potenza delle passioni è necessario per dar vita e movimento all'ordine progressivo e variato del mondo morale. Ammette il nostro autore nell'uomo l'irresistibile tendenza di esser felice, e in ciò è di accordo coll'Elvezio; ma questi non ha mai detto esser necessaria nell'amor proprio una forza indefinita, per produrre nell'universale degli Stati politici quell'eccitamento vivificante, in cui i desideri alternativamente provocati e soddisfatti, prevengono o un'accidiosa inerzia, o una indifferenza rovinosa degli Stati.

Se gli si dice, che la forza indefinita dell'amor proprio, per quanto vogliasi supporre ben diretta, non potrà mai in pratica andar disgiunta dall'ingiuriosa cupidigia, risponde: che quantunque la libertà e i beni altrui possano essere utili a un terzo, e divenire oggetto del suo amor proprio, pure ammesso in uno Stato l'ordine pratico del-

a forza tutelare, non si ha nulla a temere dall'indefinita energia di questa passione. Distingue egli le relazioni interne della società dalle relazioni esterne. Rispetto alle prime, non è possibile, secondo lui, che abbiasi in uno Stato di società costituita, giusta l'ordine di ragione, la tentazione di usurpare la libertà e i beni altrui: non tanto perchè la forza tutelare della nazione è ben costituita, quanto perchè manca in generale un reale interesse di farlo. Riguardo poi alle relazioni esterne, dice che più difficile sarebbe il far qui sentire, come la moderazione, non iscompagnata per altro dalla vera potenza, sia in uno Stato la cagione di una solida felicità, e che però la forza comunque indefinita dell'amor proprio, illuminata su i veri suoi interessi, possa esser contenuta entro i confini della giustizia.

O io qui m'inganno, o nell'un caso o nell'altro il nostro autore è in aperta contraddizione. Nelle relazioni interne l'eccesso di energia dell'amor proprio non deesi temere sì perchè la forza tutelare della nazione è ben costituita, e sì perchè manca un reale interesse di usurpare la libertà e i beni altrui. Or io dico: o gli uomini in uno stato ben costituito sono quelli della repubblica di Platone, o quelli della feccia di Romolo, come si esprime il Vico. Nel primo caso la forza tutelare della nazione sarebbe semplicemente direttiva e non coattiva; ma la prima non basta a reprimere l'indefinita energia dell'amor proprio: si dovrà quindi impiegare l'altra, e i cittadini sarebbero quelli della feccia di Romolo. Nel secondo caso la forza tutelare dev'essere coattiva assolutamente, perchè non basta la direttiva; ma in uno Stato ben costituito manca l'interesse reale di usurpare la libertà e i beni altrui: sarebbero dunque i cittadini quelli della repubblica di Platone.

Passiamo alle relazioni esterne. Due repubbliche, Roma e Cartagine, sono ben costituite, ma animate entrambe da un' indefinita energia di amor proprio. Qui manca la forza tutelare della sicurtà comune, perchè le due repubbliche sono indipendenti: pur nondimeno, se per la forza indefinita dell'amor proprio procurasse l'una di star meglio a spese dell'altra, la moderazione, secondo il nostro autore, la conterrebbe entro i limiti della comune giustizia. Ma se l'amor proprio ha una forza illimitata, e qui non trova ostacolo che la freni per parte della forza tutelare che manca: come mai, senza contraddizione, possono star insieme forza indefinita di amor proprio, e moderazione nel suo esercizio? La moderazione nascer potrebbe dalla resistenza che l'una delle repubbliche venisse ad incontrare per parte dell'altra; ma se fosse questa più debole, qual moderazione userebbe ne' suoi atti la più forte per non opprimerla? La moderazione conterrebbe ne' limiti della giustizia la forza indefinita dell'amor proprio, quando si trattasse dell'incertezza dell'esito di un'impresa; ma fuori di questo caso, se il capo di una nazione forte e bellicosa, fatti i suoi calcoli, conosce di poter superare gli ostacoli che per parte delle nazioni vicine si oppongono alla maggiore prosperità del suo stato: che farà egli, essendo animato da un'immensa forza di amor proprio? Userà moderazione? Non ha ragione di farlo, nè può farlo. Invaderà dunque senza ritegno le società confinanti, estenderà le sue conquiste nelle più remote regioni, ed i popoli soggiogati, anzichè dolersi delle sue violenze, saran tenuti a qualificarle come legittime e doverose.

Nella società, dice il nostro autore, ogn'individuo si può considerare come un punto immenso di attività. La

coesistenza ed il reciproco commercio temperano e dirigono questa immensa energia personale. Ma quand'anche ciò si accordasse per una particolare società, dove ogni individuo è sottoposto alla forza tutelare della sicurezza comune, potrebbesi poi dir lo stesso rispetto a due o più nazioni indipendenti, sulle quali non può influire veruna forza tutelare? Dovrebbero tutte le nazioni del mondo comporre un solo Stato, dovrebbero aver tutte una legislazione sola ed una forza tutelare comune: allora, prescindendo da qualche piccolo disordine cagionato dall'eccesso dell'amor proprio di poche nazioni, potrebbe la forza tutelare comune, facendo argine al disordine momentaneo cagionato da quelle poche, conservare il ben essere, e provvedere alla prosperità delle altre; ma questa supposizione, secondo l'Elvezio, è una chimera. Pur nondimeno ha tentato il Romagnosi di renderla reale, scrivendo un Trattato di diritto pubblico universale che convenir potesse a tutt'i popoli del mondo!!!...

Solo però il Romagnosi (bisogna pur dirlo, e ciò servirà a garentire dalla calunnia la purità del motivo che ci ha spinti a combatterlo) solo il Romagnosi concepir poteva un sistema di diritto così esteso, ed abbracciare colla sua mente le immense sue parti, fra le quali fa egli regnare tal ordine ed armonia che offrono nella loro totalità il più ammirabile sistema che nelle scienze di diritto siasi mai concepito. Ha egli qui spiegata tutta la forza del suo ingegno, e se non è riuscito nell'impresa (veramente non poteva), se i suoi principii, in opposizione alla sana morale sono stati da noi combattuti, pur dobbiamo ingenuamente confessare che in parecchie teoriche siamo pienamente con esso lui d'accordo, ed esortiamo ogni uomo pubblico a far tesoro della gran copia di lumi tanto politici che economici da lui sparsi in quest'opera.

I lavori scientifici di questo illustre Italiano, e quello specialmente sulla Genesi del diritto penale, sono una prova decisiva che la scienza politica, la quale ha avuto in Italia la sua origine, anche in Italia, più che altrove, si coltiva eminentemente. Il solo rimprovero che può farsi al Romagnosi si è di aver disgiunto l'esame de' fatti dalla realtà delle distinzioni morali, e potevano benissimo star insieme il suo metodo di osservazione colle idee del bene e del male morale, quali si contemplanò dalla razionale filosofia: che anzi, nell'intenzione di elevar la morale e il diritto alla dignità di scienza, come pare di aver egli preteso, avrebbe dovuto appoggiare, seguendo l'esempio di Vico, l'esame de' fatti su queste idee assolute; ma per aver voluto innalzare a principii generali ciò che risultava semplicemente dall'esperienza, ha egli adottato certe massime, le quali, come apparisce dalle cose fin qui discorse, sono alla sana morale ripugnanti.

Un moderno scrittore Francese dà a Comte e Dunoyer il primato di avere applicato alle scienze morali il metodo di osservazione. Egli forse non sapeva che pria della pubblicazione delle opere di questi due autori, quelle del Romagnosi già s'insegnavano in Italia. Il metodo *induttivo* poi tra le mani dell'autore Italiano è sempre fecondo e dimostrativo, tra quelle de' due autori Francesi è spesso sterile e mancante di vigore.

Combattendo dunque il Romagnosi, non abbiamo giammai inteso di far onta ai sommi talenti ed all'estese conoscenze di questo pubblicista sulle scienze di diritto. Ci ha spinti alla presente *polemica* l'amor del vero, e perchè è realmente un gran bene per l'umanità il contemplare la legge morale nel modo come la razionale filosofia la concepisce. Se questa legge vuolsi vedere qual

è, deesi allontanar da lei ogni principio derivante dall'esperienza: e siccome le scuole tutte di Europa, ad eccezione delle due di Alemagna e di Scozia, stabiliscono come base della moralità principii puramente empirici, i quali altro non sono che il principio della propria felicità, presentato sotto aspetti diversi; ci siamo perciò impegnati in questa ricerca di dimostrare ad evidenza che il detto principio non può in conto veruno servir di base alla morale. Una dimostrazione indiretta ne abbiamo già data, impugnando il Romagnosi: eccovi ora la diretta.

Brama l'uomo di esser felice, e vorrebbe nell'intero corso di sua vita esser contento, cioè aver mezzi, per render sempre lieta e piacevole la sua esistenza; ma non può egli conoscere questi mezzi se non se per le vie dell'esperienza: dunque la regola che tali mezzi prescrivesse, non sarebbe necessaria ed universale; ora la legge morale in tutti i tempi, in tutt'i luoghi imperiosamente comanda, e determina l'umana volontà uniformemente, comechè per la ripugnanza delle inclinazioni sensitive non giunga sempre a conseguir l'effetto: dunque il principio della propria felicità è di sua natura diverso dalla legge morale.

Non si può inoltre proporre una legge come un problema da risolvere; ma la ricerca de' mezzi per ottenere la felicità, riducesi, rigorosamente parlando, ad un certo calcolo da eseguirsi secondo le regole della prudenza: la legge morale dunque diverrebbe un problema che tutti gli uomini dovrebbero risolvere.

Benchè l'uomo propongasì per iscopo delle proprie azioni il suo ben essere, pure non contenendosi nell'universalità di questo concetto alcun mezzo particolare e determinato che egli impiegare dovesse, per conseguire il fine proposto: che anzi dovendo il concetto stesso non

pur variare ne' diversi individui, ma nell'individuo stesso, secondo la diversità delle circostanze: dee di necessità seguirne che l'annunziato problema, offrendo una infinità di soluzioni, è di sua natura indeterminato.

Il Romagnosi restringendo l'universalità di questo concetto alla più felice conservazione dell'uomo, accoppiata al suo più rapido e compiuto perfezionamento: ammettendo inoltre la società come mezzo necessario per ottenere tale scopo: volendo salvare in fine la naturale eguaglianza e libertà de' membri componenti l'aggregazione sociale, proponesi nel § 147 della sua Introduzione al diritto pubblico universale il seguente problema.

« Ritenuto uno scopo comune da ottenersi con un'opera comune, a comune vantaggio, ed ammesso che la misura della libertà, la quale in vista del fine proposto può essere ritenuta, debba esserlo in quella sola quantità, che è veramente necessaria per compier l'opera: si cerca quale sia la regola che deve ordinare la libertà di ogni compagno, o di una parte dell'unione rispettivamente al tutto o agli individui, in forza delle diverse posizioni nelle quali gl'individui o una parte si possono trovare ».

E per la sua risoluzione soggiunge: « vastissimo è il campo abbracciato da questo problema e complicatissimo n'è l'aspetto. Dall'altra parte, qualunque soluzione generale, anche vera che se ne adducesse, avrebbe bisogno di una varia e più o meno lunga serie di deduzioni, per essere applicata ai molteplici casi pratici ».

Or questa confessione è per sè sola bastante a dimostrare quanto sia indeterminato il concetto della propria felicità, e quanto male a proposito propongasì da alcuni per principio delle morali azioni, o per legge morale.

Ma supponendo ancora che tutti gli uomini fossero d'accordo intorno a que' mezzi che dovessero adoperare per conseguire la felicità, non per questo la regola che i detti mezzi proponesse potrebbe alla dignità elevarsi di legge morale, sì perchè il mentovato accordo sarebbe contingente, e sì perchè le ragioni determinative della volontà, essendo empiriche, mancherebbe loro quella universalità oggettiva che solo per anticipazione si può da tutti conoscere. Meglio sarebbe negare qualunque legge morale, che innalzare alla dignità di legge una regola dedotta dall'esperienza, la quale, escludendo ogni condizione universale, ponesse per fondamento della facoltà di volere una condizione particolare e soggettiva. Sarebbe questa una legge privata, e non mai una legge necessaria ed universale.

Che alla legge morale convenga il carattere dell'universalità, e che questo carattere manchi ad ogni regola di prudenza, la quale menar dovesse alla felicità, provasi facilmente dall'osservare che l'ultimo della plebe sa cosa debba fare, secondo la legge morale, e con difficoltà intende ciò che praticar dovrebbe in vista della propria felicità. Ciò che è di dovere offresi spontaneamente a tutti; ma ciò che arrecar potrebbe un vero comodo e durevole, qualora estender si dovesse a tutta la vita, è coperto di folta caligine, e grandi cognizioni si richiedono, accompagnate da somma prudenza, per seguire le regole soggettive che menano a questo fine, e per adattarle a que' casi ardui e malagevoli, dove convien fare squisite eccezioni. La legge morale per lo contrario comanda a tutti apertamente, ed è facile di giudicare che debbasi fare o non fare in certe circostanze: talmente che l'ultimo del volgo, e l'ingenuo il meno esercitato ciò vede

chiaramente. Dicasi ad un fanciullo : che più ti aggrada l'esser veridico o menzognero? Sa egli subito che rispondere, e sa che deve fare ne' casi pratici.

Oltre a ciò si può in ogni tempo adempiere la legge morale ; ma ben di rado , nè secondo le stesse risoluzioni prese , si riesce di mandare ad effetto ciò che prescrive una regola che dee guidare alla felicità. Basta in quella seguir semplicemente la regola di ragione , la quale è pura ed ingenua : in questa deesi far attenzione alla propria abilità e destrezza per riuscire nell'intento. Quivi la regola della prudenza consiglia semplicemente : qui la legge morale imperiosamente comanda , e vi ha una gran differenza tra una cosa che si consiglia , ed una cosa che si comanda. Una legge che comanda di far l'utile proprio è una legge vana ; imperocchè non si può comandare ciò che spontaneamente si vuole. Ma comandare l'onesto , comandare il giusto è conforme alla ragione , sì perchè non tutti di buon grado ubbidiscono alla legge , se ella ripugna alle sensitive inclinazioni , e sì perchè non è necessario d'indicar le vie di ubbidire alla legge. Queste vie riduconsi a volere o non volere ubbidire alla legge stessa.

L'uomo difatti non ha una sola tendenza come pretendesi da coloro che ammettono per base della morale il principio della propria felicità , ma ne ha due : l'una che lo spinge verso il bene , l'altra verso il suo ben essere. L'una gli dice : sii onesto , sii giusto ; l'altra : sii felice. Queste due tendenze possono talvolta esser d'accordo e tal altra in opposizione. In questo secondo caso la loro pugna non solamente è logica , perchè s'innalza alla dignità di legge morale un principio empirico , qual si conviene alla seconda tendenza ; ma è pratica puranche , perchè sollevasi dal fondo del cuore una voce sì penetrante sì viva,

la quale fa udirsi al dotto del pari che all'ignorante, prescrivendo ad entrambi di seguire l'onesto ed il giusto, sotto la pena di vedere considerabilmente scemata la propria dignità personale.

Un amico si scusa teo di no furto commesso, numerando i vantaggi con questo mezzo procurati a sè stesso ed alla sua famiglia indigente; si loda della prudenza usata e delle grandi precauzioni messe in opera, perchè il furto rimanesse mai sempre occulto; dopo ciò passa a dirti in tuono serio e grave: che essendo tenuto ognuno di procurare il suo ben essere, e di render migliore il proprio stato, qualunque ne sia il mezzo, non altro infine ha egli fatto nel commettere il furto che adempire al suo dovere: tu a questi accenti, o gli riderai in viso, o ti farai a detestarlo come un malvagio, nè più il degnerai in avvenire della tua amicizia: ecco la voce irresistibile della ragione che il furto in persona del tuo amico condanna. Eppure non avresti tu nulla a ridire contro di lui, se ponessi per base della morale il proprio ben essere, dovendo in questa supposizione far ognuno quanto può per ottenere il detto fine.

Nell'idea finalmente della legge morale la trasgressione della legge si considera come degna di pena, e colla pena, come tale, non può mai andar congiunta la felicità. Potrebbe sì vero colui che punisce dirigere a questo fine la pena: ma la pena è sempre un male, di sorta che quand'anche iscorgesse il punito nella severità della pena quest'occulto motivo, sarebbe non pertanto astretto a dire di averla meritata per la reità dell'azione. Nell'idea della pena entra mai sempre come primo elemento la giustizia, che l'essenza costituisce di tal idea, ed abbenchè una certa clemenza potesse talvolta succedere alla pena

minacciata, non per questo il colpevole ha qualche diritto a sperarla. La pena è propriamente un male che qualunque non siegua sempre al male morale, pur nondimeno come conseguenza della violazione della legge, dovrebbe col male morale accoppiarsi sempre. Se dunque ogni delitto, facendo anche astrazione dalle fisiche sue conseguenze, è per sè degno di pena, e distrugge in parte la felicità, dovrebbe dire nel sistema di coloro che ammettono per base della morale il principio del proprio ben essere, che non per altra ragione può un uomo esser colpevole, se non per aver violato il diritto che aveva alla felicità. A questo modo un'azione sarebbe rea non per altro motivo se non se per la pena che attirerebbe al colpevole, e la giustizia non dovrebbe in altro consistere che nel modo d'impedir la pena o minorarla; imperocchè colui che con un'azione illecita fa il proprio comodo, e mettesi al coperto della legge, non è degno di pena, avendo saputo evitare il male per cui diveniva rea l'azione commessa. Il Bentham difatti, che, come il Romagnosi, non ammette altro diritto di punire, all'infuori di quello che trae la sua origine dall'aggregazione sociale, e che crede fattizie le due idee del giusto e dell'ingiusto, definisce il delitto: un male superiore al bene che può conseguire chi offende la sicurezza sociale. Tutte le pene importanti e tutt'i premii non possono essere altro in questo sistema, se non che istrumenti nella mano della podestà superiore, per mezzo de' quali muove ella e dirige verso l'ultimo suo fine l'umana specie. Perciò tutto l'ordine morale viene a ridursi, come apparisce dal sistema del Romagnosi, ad un certo meccanismo fisico della volontà, il quale distrugge in parte l'attività dello spirito, ed ogni libertà della volontà annienta inevitabilmente.

V.

SULLA LEGGE MORALE.

Oggetto della legge morale.

È oggetto della legge morale il bene morale, che differisce essenzialmente dal bello e dal gradevole; perciocchè il giudizio sul bene morale, riferendosi a qualità di azioni, che di necessità riscuotono l'approvazione di tutti, è necessario ed universale. Il giudizio sul bello è ancor esso necessario ed universale; ma questa necessità ed universalità si rapporta allo stato del soggetto la cui immaginazione, mettendosi d'accordo coll'intelligenza, riunisce la varietà delle percezioni piacevoli in un'idea possibile. Il giudizio in fine sul gradevole è contingente e privato.

Molti gravi errori sonosi introdotti nella morale per la confusione di questi tre giudizi, come attestano que' trattati di morale, su i quali ha specialmente influito la filosofia del XVIII secolo. Niun altro però ha tanto contribuito a scambiare il bene morale, che è parto della volontà libera, non pur col bello e col gradevole, ma con tutto ciò che come funzione dell'intelligenza si reputa utile al genere umano, niun altro, dico, ha tanto contribuito a scambiare queste idee, quanto Davide Hume, il cui sistema di morale ha dato poi origine al principio dell'utile ben inteso di Bentham, ed è servito di base al Trattato del merito e delle ricompense di Melchiorre Gioia.

Noi esporremo brevemente il sistema di Hume, e nel combatterlo ci studieremo di mettere in veduta l'ingenuo carattere del bene morale, per distinguerlo da ciò che non è tale. Proveremo che l'idea della giustizia è un'idea *originaria*, e non già un'idea *fattizia*, come Hume pretende. Distingueremo in fine le regole etiche dalle regole giuridiche, le prime delle quali dirigono l'uomo interno, le altre l'uomo esterno, perchè questa importante distinzione farà meglio conoscere la natura del bene morale.

Hume, come già accennai, attenendosi alla via di mezzo tra Cudworth ed Hutcheson, il primo de' quali faceva consistere nella ragione la legge morale, e l'altro in quell'interna facoltà che chiamar volle *senso morale*, Hume, ripeto, per conciliar tra loro queste due sentenze, ammette per principio: che la stima e l'approvazione morale sia fondata principalmente sulla utilità di una qualità o di un'azione, e che la ragione dee perciò influire su tutte le determinazioni di questo genere; imperocchè la sola ragione può farci scoprire il fine a cui esse tendono, e prevedere le conseguenze vantaggiose che ne derivano, sia per la società, sia per la persona alla quale si rapportano. Ciò si avvera, secondo lui, nelle quistioni specialmente sulla giustizia, il cui effetto va sempre congiunto col genere di utilità che accompagna questa virtù. Se tutti gli atti di giustizia, e' dice, fossero vantaggiosi ed utili, come quelli della benevolenza, lo stato delle quistioni intorno al *mio* ed al *tuo* sarebbe più chiaro, e meno esposto a difficoltà; ma spesso accade che certe azioni, comechè giuste, menano immediatamente a conseguenze dannose. Le ricchezze, p. e., che un uomo cattivo eredita da' suoi antenati possono essere nelle sue mani istrumenti pericolosi. Vi hanno circostanze nelle

quali il diritto di successione mena conseguenze funeste. La pratica però della regola generale trovata dalla ragione fa il suo vantaggio, e basta ch'ella compensi tutt'i mali e gl'inconvenienti che possono nascere dai differenti caratteri degli uomini, e dalle particolari situazioni.

Ma se la ragione, quando è secondata e perfezionata, può scoprire il fine a cui tendono le azioni e le qualità degli uomini, e vedere se questo fine sia utile o pernicioso; ciò non basta, dice Hume, ad istabilire la moralità dell'approvazione o del biasimo. Bisogna un sentimento più pronuoziato, per farci preferire l'utile ad un fine pernizioso, e questo sentimento non può esser altro che una naturale tendenza pel bene dell'umanità, ed un sentimento di dispiacere de' suoi mali, che sono i due opposti fini, dove menano la virtù ed il vizio. La ragione mostra dunque la differenza delle conseguenze che aver possono le azioni umane, ed il senso morale ci fa piegare in favor di quelle che sono utili o benefiche.

Ed in vero non si tratta nelle deliberazioni morali, secondo Hume, di assicurare un nuovo fatto, di scoprire un nuovo rapporto, come fa un ragionatore specolativo, il quale meditando su i triangoli o su i cerchi, e considerando i noti rapporti tra le parti di queste figure, ne deduce qualche incognito rapporto dipendente dai primi: nelle deliberazioni morali si suppone che noi abbiamo tutto sotto gli occhi, pria di metterci in istato di portare alcun giudizio di biasimo o di approvazione. Finchè non si sa, se uno è stato l'aggressore, non si può decidere, se chi l'ha ucciso è colpevole o no. Ma quando ciascuna circostanza, e ciascun rapporto sono noti, la ragione non ha più nulla a fare; l'approvazione o il biasimo che sieguono non appartengono alla ragione, ma al cuore.

Esaminiamo, continua Hume, il fatto che voi dite delitto d'ingratitude, mostratelo in tutte le sue circostanze, determinate il tempo della sua esistenza, definite la sua natura, penetrate nella facoltà che lo scopre. Esso risiede nell'anima dell'ingrato: bisogna però ch'egli lo senta dentro di se; ma non altro vi si trova che una cattiva intenzione, o un'indifferenza totale, nè voi potete dire che queste disposizioni sieno sempre colpevoli per sè stesse. Lo sono allorchè hanno per oggetto chi ci ha mostrato anteriormente della benevolenza. Il delitto dunque d'ingratitude non è un fatto individuale, ma nasce da un insieme di circostanze che, presentate allo spettatore, eccitano il sentimento del biasimo per la particolare costituzione del suo animo.

Pare inoltre evidente, siegue Hume a dire, che il fine ulteriore delle umane azioni non possa mai spiegarsi dalla ragione. Si regolano esse interamente su i sentimenti, e su le affezioni, senza dipendere in alcun modo dalle facoltà intellettuali. È di mestieri che sienvi cose desiderabili per sè stesse, attesa l'immediata uniformità ch'esse hanno co'sentimenti, e colle affezioni degli uomini. Or essendo la virtù un ultimo fine, ed essendo ella desiderabile per sè stessa, anche senza badare a ricompensa alcuna, ma unicamente per la soddisfazione immediata ch'ella dà: dee trovar in noi qualche sentimento ch'ella ecciti, debb'esservi un senso, un tatto, un gusto interiore, il quale distingua il bene ed il male morale, ed abbracci l'uno e rigetti l'altro.

Da tutto ciò Hume conchiude, che si possono ora con facilità segnar i limiti alle funzioni della ragione e del gusto. La prima ci dà la cognizione del vero e del falso: il gusto ci dà il sentimento di ciò che è bello, e di ciò

che è deforme, della virtù e del vizio: l'una ci mostra gli oggetti quali sono, l'altro avendo per base l'organismo e la costituzione interna, decide sulla loro approvazione, o sul loro biasimo.

Bisogna ora vedere come dopo di essersi, a parere di Hume, dalla ragione conosciuti i fatti e le loro conseguenze, sviluppisi, secondo quest'autore, il senso morale nelle morali determinazioni.

Hume ammette una benevolenza disinteressata, e sostiene con valide ragioni che non può ella esser l'effetto nè dell'amor proprio, nè dell'educazione. Da quest'affezione, per suo avviso, traggono la loro origine le altre sociali virtù. Il principal merito della benevolenza, e delle virtù sociali consiste nella loro utilità. Ma la dolcezza e la tenerezza della benevolenza, le seducenti sue grazie, le tenere sue espressioni, e le attenzioni sue delicate, sono per sè stesse altrettante sensazioni deliziose, le quali devono necessariamente comunicarsi a coloro che ne sono testimoni, e disporli a provarle essi pure.

Bisogna confessare, egli dice, che la benevolenza, e le virtù che ne dipendono, hanno una bellezza naturale che le rende a noi care, e che indipendentemente da ogni precetto e da ogni educazione, riescono gradevoli e si attirano l'affezione degli uomini più incolti. Siccome l'utile di queste virtù forma principalmente il loro merito, lo scopo verso il quale esse tendono dee piacerci, sia per la considerazione del nostro proprio interesse, sia per un motivo più generale ed elevato.

Per la forza della benevolenza la sola vista della prosperità è atta a dar piacere, e la vista del dolore e dell'infortunio ci fa un'impressione dolorosa. Entrando in un appartamento provvisto di tutt'i comodi, questo colpo

d'occhio basta per cagionarci piacere, perchè offre le idee gradevoli di agiatezza e di comodità. Accade il contrario se si penetra in una casa di lutto e di dolore. Or siccome le qualità stimabili dell'anima recano piacere, e le qualità dispregevoli partoriscono disgusto, per tal ragione riguardiamo le prime come virtù, le altre come vizi. Gli antichi stessi, secondo Hume, non hanno avuto riguardo ne' loro ragionamenti morali a ciò ch'era volontario o involontario, trovavano a giusto titolo che la dappocaggine, la viltà, la leggerezza, l'ostinazione, la stravaganza ed una infinità di altre qualità dello spirito, comechè indipendenti dalla volontà, erano ridicole, dispregevoli e odiose. Il perchè riguardavano assai dubbia la questione: *se la virtù sia capace di essere insegnata o no.*

Dietro tali considerazioni Hume definisce la virtù: *ogni azione, o qualità dell'anima, la quale eccita un sentimento di piacere e di approvazione in coloro che ne sono testimoni.* Il vizio è il contrario. Sono dunque virtù per lui le qualità utili e gradevoli a noi stessi: le qualità utili e gradevoli agli altri. La temperanza, la sobrietà, la costanza, il secreto, l'ordine delle idee, il talento d'insinuarsi, la prontezza del concepire, la facilità di esprimersi, sono, dice Hume, qualità che tutto il mondo è forzato di ammettere come perfezioni e doni preziosi. L'eloquenza, l'ingegno e la ragione portate ad un grado eminente, o applicate a cose grandi, e che esigono un discernimento delicato, sono qualità che sembrano cagionare un piacere immediato, ed anche senza riguardo alla loro utilità. La rarità che aumenta sì forte il prezzo di ogni cosa, deve elevare altresì il prezzo de' grandi talenti dello spirito. La modestia, che è l'opposto dell'arroganza, la pulitezza e la decenza, il desiderio stesso della

riputazione, come inseparabile dall'ingegno, dai talenti e da un carattere generoso ed elevato, possono noverarsi tra le qualità gradevoli agli altri, e meritano per tal ragione di esser lodate ed approvate.

Ma indipendentemente da tutte le qualità utili e gradevoli, della beltà delle quali si può render ragione sino ad un certo punto, rimane sempre, dice Hume, qualche cosa di misterioso e d'inesplicabile per una certa classe di qualità, le quali cagionano una spezie di piacere immediato a coloro che le percepiscono, senza che si possa determinare come e perchè ciò avvenga. Si danno uomini che al di sopra degli altri hanno un'aria di grandezza, una grazia, un'abilità, *un non so che* da non confondersi col bello, e che fa come il bello un'impressione assai pronta e forte. Bisogna dunque, egli conchiude, affidare la pratica di tutte le virtù di questa classe all'istinto sicuro, benchè cieco, del sentimento e del gusto, e riguardare questa parte della morale come un mezzo, di cui la natura si vale per reprimere e mortificare l'orgoglio della filosofia, e mostrarle gli angusti limiti e la debolezza de' suoi lumi.

Tal è il sistema di Hume sulla morale, e dalla semplice sua esposizione apparisce chiaramente di aver egli confuso il bene morale non solamente col bello e col gradevole, ma colle qualità dello spirito ancora. Per isceverare da tal miscuglio il bene morale, e mostrarlo nell'ingenuo suo carattere, bisogna rimontare alla sua vera origine. Osservo da prima che la proposizione teoretica è ben diversa dalla proposizione pratica; perciocchè quella annunzia semplicemente un rapporto tra il predicato ed il soggetto di un giudizio: questa denota una legge o comando. Il linguaggio, che è l'espressione del pensiero, fa

differenza tra il modo indicativo e l'imperativo, il primo de' quali può stare colla proposizione teoretica, il secondo è tutto proprio della proposizione pratica. Or avendo l'uomo due tendenze, l'una che lo spinge verso il bene, l'altra verso il suo ben essere, l'una che gli dice: *sii onesto e giusto*, l'altra *sii felice*, e dovendo questa seconda tendenza, nella pratica della virtù, esser mai sempre subordinata alla prima; dee seguirne che la legge morale non si può altrimenti concepire che sotto la forma imperativa. La legge morale in fatti, combattendo le ripugnanti inclinazioni sensitive, costringe la volontà a determinarsi pel bene morale che la ragion pratica conosce per anticipazione, ed in questa coazione propriamente consiste la natura del *dovere*, la cui nozione è relativa al diritto, o alla legge che comanda. La legge morale dice, per esempio: *sii veridico*; *sii fedele alle promesse*; *sii grato al tuo benefattore*, e tali proposizioni sono equivalenti a queste altre: la veracità è un dovere; la fedeltà alle promesse è un dovere; la gratitudine è un dovere. Or quantunque la veracità, la fedeltà alle promesse, e la gratitudine debbano aver luogo tra individui offerti nell'esperienza; l'idea non per tanto del *dovere* non viene punto dall'esperienza. La legge morale dunque, che comanda di *dover fare*, e di *dover fare necessariamente*, offresi alla ragion pratica come un principio sintetico *a priori*, nè si possono tra lor confondere le funzioni della ragion pratica colle funzioni della ragion teoretica, la quale nel raziocinio trae l'illazione dalle premesse. Or tutti coloro che hanno ammesso nella ragione la sede della legge morale, considerando che questa facoltà, dietro certe immediate relazioni che scorge tra le cose, passa a scoprire, in forza del raziocinio, nuovi rapporti tra le cose stesse,

hanno creduto ch'ella potesse del pari, dietro la cognizione di un'azione e delle sue circostanze, decidere della moralità dell'agente. In questo senso Cudworth ed il Dottor Price hanno costituito arbitra della moralità la ragione. Ma siccome la funzione logica della ragione nel raziocinio non è per sè bastante a stabilire l'approvazione o il biasimo, non potendosi convertir l'illazione, che è sempre una proposizione teoretica, in una legge o comando di fare; perciò Hume è ricorso al senso morale di Hutcheson, e tentando di conciliare le due sentenze, si è studiato di segnar i limiti tra la ragione ed il gusto, facendo del gusto una stessa facoltà tanto pe' giudizii sul bello o sul deforme, che per quelli sul bene o male morale.

Se non che avendo Hume confuso ancor esso le funzioni della ragion teoretica con quelle della ragion pratica, i suoi ragionamenti, comechè singolarmente arguti, non provano nulla, e sono del pari inconcludenti sì per l'una che per l'altra sentenza.

Considerando difatti con Hume il delitto d'ingratitude: il biasimo di un tal delitto risulta; secondo lui, da un insieme di circostanze, che presentate allo spettatore, eccitano in lui la disapprovazione, per la costituzione particolare del suo animo. Esso risiede nell'animo dell'ingrato. Bisogna però, dice Hume, ch'e' lo senta; ma non altro vi si trova che una malvagia intenzione, o un'indifferenza totale, e queste disposizioni non sono sempre colpevoli in sè stesse: sono colpevoli, quando hanno per oggetto chi ci ha mostrato anteriormente della benevolenza; quindi conchiude che il delitto d'ingratitude non è un fatto individuale, ma che dipende da un insieme di circostanze, le quali eccitano un sentimento di biasimo nell'animo dello spettatore. Senza dubbio, io rispondo,

il delitto d'ingratitude non è un fatto individuale, perchè ha luogo per lo meno tra due individui offerti nell'esperienza. L'ingrato, pria di consumarlo, nol sente, nè può in lui trovarsi altro che una malvagia intenzione, o un'indifferenza totale. La ragion teoretica non è bastante a stabilirne il biasimo, anche dopo di essersi questo delitto consumato: bisogna dunque ricorrere al senso morale, il quale non si svolge nell'animo dello spettatore che per l'insieme delle circostanze a lui presentate. Tutto bene. Ma nell'animo dell'ingrato, io domando: il senso morale parla o tace? Secondo Hutcheson parla pure; per avviso poi del nostro autore dee tacere; perciocchè il principal merito della benevolenza consiste nell'utilità de' suoi atti a vantaggio della società, e questa utilità non si può sentire che dallo spettatore. Quindi Hume va cento leghe distante dall'una e dall'altra sentenza, che si sforza di conciliare. Se però si ammette il preeetto della legge morale: sii grato al tuo benefattore; e si ammette nell'animo dell'ingrato l'idea del dovere, il delitto d'ingratitude in tutta la sua deformità si mostra non che allo spettatore, allo spirito dell'ingrato ancora.

Le umane azioni, ripiglia Hume, nel loro fine ulteriore si regolano interamente su i sentimenti, e sulle affezioni, senza dipendere in alcun modo dalle facoltà intellettuali. È di mestieri che sienvi cose desiderabili per sè stesse, attesa l'immediata uniformità che hanno coi sentimenti e colle affezioni degli uomini. Or essendo la virtù un ultimo fine, ed essendo ella desiderabile per sè stessa, anche senza riguardo a ricompense, ma unicamente per la soddisfazione ch'ella dà; deesi trovar in noi qualche sentimento ch'ella ecciti, debb'esservi un senso, un tatto, un gusto interiore, il quale distingua il bene ed il male morale; abbracci l'uno, e rigetti l'altro.

Ma questo tatto , questo gusto , dico io poi , può egli esser mai il senso morale di Hutcheson? Affinchè un malvagio , nella coscienza delle sue reità, venga per la forza del senso morale straziato da' rimorsi , sarà di mestieri che certi principii di virtù il rappresentino anteriormente a sè stesso, almeno in un certo grado, moralmente buono, come dimostrano anteriormente alla propria coscienza amante della virtù colui che si compiace della rettitudine delle sue azioni: l'idea dunque dell'onesto e del dovere precederà sempre il sentimento del disturbo e dell'inquietezza dell'animo , nè potrà derivare da questo sentimento. Dicasi lo stesso di chi si compiace della bontà delle proprie azioni. Dovrà pria stimare l'autorità della legge morale, e la gravità del comando : dovrà pria valutare che dignità l'adempimento del dovere gli conferisce, e poscia sentire quell'interna gioia e serenità di animo, la quale nasce dalla coscienza della convenienza dell'azione colla legge. Non si potrà dunque anteriormente all'idea del dovere sentir nè gioia, nè tristezza: per conseguenza non potrà mai il senso morale partorir tale idea. Non niego per altro che la frequente ripetizione degli atti moralmente buoni non ci possa far acquistare un certo senso di stima e di approvazione morale: che anzi siamo nel dovere di formarci colla pratica della virtù sì fatto senso di approvazione, che solo può appellarsi senso morale; ma l'idea del dovere non potrà mai da lui derivare. Con qual metamorfosi, dice l'egregio filosofo di Tropea, una sensazione, o sentimento piacevole si trasformerebbe in precetto , e diventerebbe comando? No, non può la nozione del dovere nascere da alcun sentimento, a meno che non volessimo pingerci al pensiero la sensazione di una certa legge, e proporre al senso ciò che colla sola ragione si può pensare. Ed in tal caso ogni idea di

dovere verrebbe ad annientare, ed a sostituir in sua vece un certo giuoco meccanico di sottili inclinazioni, le quali pugnerebbero talvolta con altre inclinazioni più animalesche e grossolane.

E qui all'occasione di aver fatto onorata menzione dell'anzidetto filosofo, rammento che nel Capo VI della sua Etica io lessi altra volta talune cose, le quali, se non m'inganno, pare che non possano star bene insieme. Quivi combatte egli l'opinione di alcuni filosofi alemanni, i quali pretendono che l'ubbidienza al dovere debba esser l'effetto del puro rispetto della ragione per la legge, senz'alcuna specie di piacere. Il lodato Professorc primamente dichiara falsa una tal dottrina, e contraria alla testimonianza della coscienza; imperocchè il sentimento della propria virtù è per l'uomo uno de' più grandi piaceri: poi soggiugne, che il piacere, unito all'esercizio del proprio dovere, dispone all'azione doverosa la volontà. L'uomo, egli dice, può volere per sè stessa una cosa, la quale sia un fine ultimo, non ostante che da questa cosa siegua un altro effetto. Tal effetto non è il fine ultimo della volontà, perchè questa si riposa, per dir così, sulla cagione dell'effetto, e la vuole per sè stessa. Così l'uomo virtuoso vuole il dovere per sè stesso, ed è questo il fine ultimo della sua volontà: egli in conseguenza non fa il dovere per lo piacere, ma il piacere non lascia di accompagnar la pratica del dovere. Dopo queste ed altre riflessioni conchiude: 1° che la percezione dell'esercizio del proprio dovere è una percezione piacevole; 2° che questo piacere *preveniente* dispone la volontà a voler il dovere; 3° che questo piacere, il quale *previene*, accompagna e siegue l'esercizio del proprio dovere, non è contrario alla purità della virtù.

Ma in buona pace del valente uomo, io potrei qui domandare: la ragion pratica può ella determinare prossimamente la volontà a voler il dovere, o ha bisogno assolutamente la volontà della percezione piacevole, per disporsi a volerlo? Nel primo caso non può il piacere *prevenire* l'esercizio del dovere: nell'altro sarà falso che l'uomo virtuoso voglia il dovere per sè stesso. Che un certo senso di approvazione, e di morale stima, per l'adempimento della legge, *siegua* l'esercizio del proprio dovere, non si nega: ma che una percezione piacevole *prevenga* l'esercizio del dovere, per disporre la volontà a voler il dovere, ciò mi sembra falso, perchè l'uomo virtuoso non fa il dovere per lo piacere, benchè il piacere non lasci di accompagnare (meglio direbbesi di seguire) la pratica del dovere. E se *siegue* la pratica del dovere, come mai può prevenirne l'esercizio?

È fuor di dubbio che il su lodato Prefessore riconosce seco noi la legge morale come un principio sintetico *a priori*: in conseguenza dee concedere ch'ella determina prossimamente la volontà: altrimenti non sarebbe un *imperativo assoluto*; ma siccome questa dottrina distruggerebbe l'altra della *maggior dilettezza* da lui ammessa nell'esercizio della libertà, ha dovuto ammettere qui pure, che un certo piacere *prevenir* doveva l'esercizio del dovere, senz'avvedersi che, secondo la sua stessa dottrina, tal piacere non può esser mai *preveniente*; perciocchè l'uomo vuole il dovere come fine ultimo, non ostante che dall'adempimento del dovere *siegua* come effetto il piacere.

Ma tornando a Davide Hume, il cui penetrante ingegno, comechè piegasse verso lo scetticismo, in riguardo a' principii della filosofia ch'era in voga a' suoi tempi, ha non per tanto ammessa la realtà di un bene o male mora-

le, a lui, dico, tornando, possiamo ora mostrargli la vera ragione per la quale la virtù è desiderabile per sè stessa, anche senza alcuna vista di ricompensa, ma unicamente per la soddisfazione ch'ella dà. Questo è perchè la ragion pratica conosce per anticipazione il bene morale, ed imperiosamente lo comanda. Questo è perchè la pratica del dovere partorisce un certo senso di approvazione morale, che riempie l'anima di gioia e di contento. Dire che la virtù eccita un gusto interno, il quale distingue il bene dal male morale, abbraccia l'uno e rigetta l'altro, è confondere l'effetto colla cagione.

Formatevi l'immagine di un carattere veramente morale che ha già acquistata la perfezione della mente, del corpo, dello stato esterno, ed esponetela al senso di altrui. Cura egli senza leggerezza o ansietà la salute. Conserva la vita anche tra le maggiori sventure; perciocchè qualunque vita l'amore non esclude dell'onesto e del giusto. Caldo di una sincera benevolenza verso gli altri, non mai s'increosce de' benefici in lor vantaggio operati quando pure ciò fosse con suo incomodo e detrimento. Sempre indulgente co'suoi simili, con sè stesso non mai. Il timore, le minacce, la perdita stessa della vita e de' beni non sono vevoli a scuoterne la costanza; ma sia nella prospera, sia nell'avversa fortuna mostrasi mai sempre a sè stesso eguale. Le ricchezze, il poter, la gloria non hanno alcun valore a fronte de' beni interni e di quelle rare doti che ne adornano l'animo. A dir breve: non evvi cosa ch'egli non sottoponga e non sacrifichi al rispetto del dovere.

A questo ritratto la stinca e l'approvazione si mostreranno incontanente sul viso di coloro che vi ascoltano. Non s'informeranno essi nè del tempo, nè del paese dove vive o visse la persona che è in possesso di così grandi qualità, e

questa circostanza è una prova luminosa che il bene morale non ha nulla a dividere nè coll'amor proprio, nè coll'utile sia privato o pubblico degli ascoltanti. È dunque la loro ragion pratica che lo vede per anticipazione, e questo bene, oltre di eccitar nel loro cuore un vivo amor di sè, ha una forza ammirabile che inspira un certo chedi divino nei loro animi, e genera in essi il più alto sentimento di stima verso chi lo possiede. Lo stesso rancore de' nemici conferma la forza di tale sentimento. Questi nel fondo del loro cuore inchinano la virtù di colui che, pe' loro privati fini, vorrebbero perdere ed annientare.

Il bene morale dunque, come parto della volontà libera, che ubbidisce alla ragion pratica, è essenzialmente diverso da tutto ciò che non è sottoposto all'*imperativo* della ragione stessa. Differisce quindi dal bello, dal gradevole e dalle facoltà attive dello spirito, le quali allora soltanto meritar possono il nome di bene morale, quando sono subordinate alle prescrizioni della ragion pratica. Se gli antichi ne' loro morali ragionamenti dichiaravano ridicole o odiose le qualità dispregevoli dello spirito, ciò facevano per emendarle; e sarebbe il maggiore degli assurdi sostenere con Hume, che una qualità, indipendente dalla volontà, meritar potesse il nome di male morale. I fatalisti stessi, ammettendo il piacere ed il dolore fisico, come supremi motori della volontà, non negano che un sistema di buone leggi potesse dirigere le umane azioni ad uno scopo comune e vantaggioso pel ben essere dell'aggregazione sociale. E dee per certo far maraviglia che i fatalisti stabiliscano in politica il *volontario* o lo *spon-taneo*, e che Hume non ne faccia poi caso nella morale. Si può osservar in generale (sono sue parole) che gli antichi non hanno avuto riguardo ne' loro ragionamenti

morali a ciò che era *volontario* o *involontario*. Il perchè consideravano assai dubbia la quistione: *se la virtù è capace di esser insegnata o no*. Essi trovavano a giusto titolo che la leggerezza, l'ostinazione, la stravaganza ed una infinità di altre qualità dello spirito, comechè affatto indipendenti dalla volontà, erano ridicole, dispregevoli e odiose. Quindi conchiude, che in ogni tempo è stato impossibile di supporre che più dipendesse dall'uomo il procurarsi la beltà dell'animo che quella del corpo.

Ma Hume non ha ben compreso ciò che Platone, Seneca e lo stesso Orazio, da lui citati, hanno voluto intendere, proponendo la quistione: *se la virtù sia capace di esser insegnata o no*, *virtutem doctrina paret, natura ne donet*, dice Orazio. Noi rispondendo a quest'ultimo, diciamo che i principii della virtù sono nella natura stessa dell'uomo, cioè nella sua ragion pratica, che li conosce per anticipazione, all'occasione dell'esperienza de' sensi, e che in conseguenza non s' insegnano da veruna dottrina. Sieno pur deboli quanto si vogliano supporre questi principii in un selvaggio, non lasceranno di svilupparsi per l'educazione, e di determinare, meglio conosciuti, la sua volontà convenevolmente. Altrimenti come potrebbe l'uom selvaggio diventar un Socrate, un Aristide, un Attilio Regolo? Come si trasformerebbe in un Beniamino Franklin il selvaggio americano? Riguardo poi a Platone e Seneca che facevano dipendere da un atto libero della volontà l'adempimento del dovere, è fuor di dubbio che questi due grandi moralisti non potranno esser mai d'accordo con Hume nella falsa assertiva, che in ogni tempo cioè è stato impossibile di supporre che la beltà dell'animo dipendesse dall'uomo, del pari che è impossibile di supporre che da lui quella del corpo dipendesse.

Se non che quest'uomo profondo ha in certo modo tra i suoi dubbi veduto il bene morale. Ammette egli, come già si disse, qualche cosa di misterioso e d'inesplicabile per una classe di qualità, le quali cagionano una specie di piacere immediato a coloro che le percepiscono, senzachè si possa determinare come ciò avvenga. Si danno, per suo avviso, caratteri che al di sopra degli altri hanno un'aria di grandezza, una grazia, un'abilità, un *non so che* da non confondersi col bello, ma che fa come il bello un'impressione pronta e forte. Egli è questo appunto, io soggiungo, il bene morale, e senza affidarne la pratica al cieco istinto del sentimento e del gusto, deesi egli dir piuttosto figlio dell'imperativo assoluto della ragion pratica, il quale anzichè restringere ulteriormente gli angusti limiti della cognizione teoretica, oltre misura gli dilata, e in un modo maraviglioso gli estende, perciocchè ci permette di penetrar nel mondo intelligibile, che punto non si apre alla ragione teoretica.

Dietro tali considerazioni è ora facile di rispondere a Melchiorre Gioia, il quale nel vol. I sezione II del suo Trattato *Del merito e delle ricompense* dice, che tutti gli atti e non atti, sopra de' quali non si può scrivere la parola *utile*, restano esclusi dalla classe de' meritevoli. Bisognava dire: tutti gli atti e non atti, sopra de' quali non si può scrivere la parola *utile subordinato al dovere*, restano esclusi dalla classe de' meritevoli.

Nè è meno contrario alla sana morale ciò che sostiene nel capo III della detta sezione. Dopo di aver egli riferito che il Generale Consalvo di Cordova, Vicerè di Napoli, avendo tratto in questa Città sotto la garentia di un *salvocondotto* il famoso Cesare Borgia, e poi fattolo prigioniero, lo spedì in Ispagna, soggiugne: che per quanto

sia utile la perdita di uno scellerato celebre , qual era Cesare Borgia, il rispetto alla fede pubblica presenta utilità maggiore, e che senza questo rispetto nessuno più si affiderebbe alle promesse del governo.

Risalendo poscia , dietro questo fatto narrato , alla distinzione generale tra l'utile *momentaneo* e l'utile *futuro* , dice , che nelle cose morali si è dimenticata questa distinzione da coloro , che vogliono supporre opposizione tra ciò che è ntile , e ciò che è giusto ; e che il detto di Aristide , sul quale appoggiano essi la lor opinione , relativamente al progetto che Temistocle comunicar volle a lui solo , punto non prova una tale opposizione. Il progetto di Temistocle è utilissimo , disse Aristide al popolo adunato , ma è ingiustissimo. Si crede qui , siegue a dir il Gioia , appoggiandosi sull'autorità del Bentham , si crede qui di scorgerne un' opposizione decisa tra l'utile ed il giusto , ma ciò è un inganno. Qui altro non v'ha che un confronto tra i beni ed i mali. *Ingiusto* è una parola che presenta l'unione di tutt'i mali risultanti da una situazione , in cui gli uomini non possono più fidarsi gli uni agli altri. Aristide avrebbe potuto dire: il progetto di Temistocle è utile al presente , ma nocivo pel futuro. Ciò che vi dà è nulla a fronte di ciò che vi toglie.

Per rispondere a Malchiorre Gioia , ed al Bentham , suo antesignano , dovremmo ora esaminare : se l'idea della giustizia sia *originaria* o *fattizia*. Ilume la crede fattizia , e da questa sua dottrina ha tratto origine , come si disse , il principio dell'utile ben inteso del Bentham. Ma di ciò nella quistione seguente.

VI.

SULLA LEGGE MORALE.

Le due idee del giusto e dell'ingiusto sono originarie e non fallizie.

L'approvazione o il biasimo di un'azione giusta o ingiusta non deesi attribuire, secondo Hume, a verun istinto primitivo. Il senso morale in questo caso non si svolge, se non quando la ragione ha riconosciuto l'utilità dell'azione giusta a vantaggio della specie intera, o di una parte di essa.

La benevolenza, egli dice, per un istinto diretto, che ha principalmente in veduta l'oggetto semplice, il quale eccita l'affezione dell'anima, spiega la sua influenza. Il vantaggio per contrario, che da un'azione giusta risulta, non è la conseguenza di un atto individuale, ma deriva dal sistema intero, dove si fa entrare tutta la società, o una parte almeno del genere umano. Questo vantaggio in conseguenza è un affare di puro calcolo.

Se la giustizia traesse la sua origine da qualche istinto primitivo del nostro cuore, senza riguardo all'interesse così evidente della società, ne seguirebbe, per avviso del nostro autore, che la proprietà, oggetto della giustizia, sarebbe anche fondata su questo istinto primitivo; ma donde trarremo noi le prove di tale istinto? Se cercasi la definizione della proprietà, ella riducesi ad un possesso acquistato o per occupazione, o per patto, o per eredità,

o per la prescrizione, ec. Si può egli pensare che la natura per un istinto primitivo ci abbia insegnato a conoscere questi differenti modi di acquistare?

Non occorre qui far parola delle variazioni che il diritto di proprietà sperimenta talvolta per un giuoco di fantasia, per la sottigliezza di un ragionamento, e pel senso letterale delle leggi. Egli è impossibile di accordare tali variazioni col sistema di un istinto primitivo.

Quando la ragion naturale, continua Hume, non ci presenta un punto fisso di utilità pubblica, dietro del quale si possa decidere una disputa sulla proprietà, siamo obbligati di stabilire leggi positive, per supplire a tale mancanza. Quando queste leggi stesse mancano, si ricorre a ciò che anteriormente si è fatto; ed una decisione anteriore, benchè senza ragion sufficiente, diventa a giusto titolo una regola per un nuovo giudizio. Se le leggi e le precedenti decisioni tacciono, si procede per analogia, per comparazioni, e si decide su certi rapporti o somiglianze, che il più delle volte sono anzi fantasie che realtà. Il perchè la preferenza, che un giudice o magistrato dà tal fiata ad una delle parti litiganti in una causa, è piuttosto fondata sul gusto, sull'immaginazione, che su ragioni solide e vere. Un motto arguto, un frizzo fa spesso volte inchinar la bilancia.

Sono queste le principali ragioni di Hume per far vedere che la giustizia non può trarre la sua origine da qualche principio primitivo. Quelle che sieguono servono a provare quest'altra tesi, cioè: che l'utilità pubblica è la vera regola della giustizia, e che la considerazione delle vantaggiose conseguenze, risultanti da' suoi atti, è la sola ragione del suo merito.

Esaminando, dice questo filosofo, tutte le leggi par-

ticalari che costituiscono la giustizia, e determinano la proprietà, scopriremo sempre che il bene della società ne è l'unico oggetto. Non solo è necessario per la pace e per l'interesse dell'umanità, che le possessioni degli uomini sieno separate, ma le regole inoltre da seguirsi in questa separazione devono essere le migliori che immaginar si possano. Che cosa è la proprietà di un cittadino? È tutto ciò di che ha egli solo il legittimo uso. Ora le regole per conoscer le cose che la costituiscono, sono le buone leggi, e queste hanno o devono avere un rapporto immediato coi costumi, colle abitudini e con una infinità di altre circostanze, alcune delle quali sono costanti ed invariabili, altre sono variabili ed arbitrarie; ma il punto donde partono tutte è l'interesse ed il vantaggio della società.

Se consideriamo le opere, che trattano delle leggi naturali, si trova, dice Hume, che qualunque principio ammettasi da' loro autori, i bisogni e l'utilità di tutti sono sempre l'oggetto, e l'ultimo scopo de' loro assiomi. E qual altra ragione potrebbero assegnar essi del *mio* e del *tuo*, non avendo fatto la natura grezza alcuna di queste distinzioni? Le cose che ne fanno l'oggetto ci sono interamente estranee, sono elleno assolutamente da noi separate, e non vi ha che il vantaggio della generale società, il quale possa stabilire una relazione tra esse e noi.

Chi oserà poi negare che ne' casi straordinari non s'incontra difficoltà alcuna di violare i riguardi dovuti alla proprietà de' particolari, e di sacrificare al pubblico bene una distinzione che non è stata fatta se non a suo favore? La salute del popolo è la legge suprema; tutte le altre leggi devono esserle subordinate. In generale si può osservare, che ogni cosa concernente la proprietà è subordinata alle leggi civili, le quali estendono, restringono,

modificano e cangiano le regole della giustizia naturale, secondo i particolari bisogni di ciascuna società. Il perchè le leggi devono uniformarsi alla costituzione di ciascun governo, alla natura del clima, alla religione, agli usi, al commercio ed alla situazione di ciascun popolo.

Queste ragioni colle quali Hume si studia di provare che tutto il merito della giustizia non in altro consiste che nell'utilità de' suoi atti a vantaggio della società, acquistano in apparenza forza maggiore dalle quattro supposizioni seguenti, che noi, per non lasciar nulla a desiderare intorno a' suoi divisamenti sulla natura della giustizia, qui brevemente esporremo.

Supponiamo, e' dice, che la natura accordato avesse al genere umano i comodi ed i vantaggi esterni in sì grande abbondanza, che senza tema dell'avvenire, senza cura o industria per parte nostra, ciascun individuo si trovasse ampiamente provveduto di ciò che può desiderare; egli è evidente che in questo stato tutte le altre virtù sociali fiorirebbero, e non mai si parlerebbe di quella virtù gelosa e diffidente, che appellasi giustizia. Perchè dir *mio* un oggetto, se quando è stato preso da un altro, non ho che a stender la mano, per mettermi in possesso di altro bene egualmente utile?

Supponiamo ancora che i bisogni dell'uman genere fossero tali, quali sono attualmente, ma che il nostro cuore ridondasse naturalmente di tanta benevolenza, che ciascun uomo sentisse la più perfetta tenerezza verso dei suoi simili, e non avesse maggior cura dell'interesse proprio, che di quello di altrui; è fuor di dubbio che una sì generale benevolenza renderebbe anche inutile l'esercizio della giustizia. Perchè segnar i limiti tra 'l mio campo e quello del mio vicino, se 'l mio cuore non conosce confi-

*

ni tra i suoi interessi ed i miei, e se io divido i suoi piaceri e le sue pene con tanta forza come se fossero miei beni o miei mali?

Sia ora il contrario della supposizione precedente, e spingendo le cose all'opposto estremo, veggiamo quali saranno gli effetti della nuova situazione, in cui troverebbesi la nostra specie. Cada una società in tal penuria di cose, che la maggior frugalità, la più laboriosa industria punto non bastino per impedire che il maggior numero pera, ed il resto si trovi nella più spaventosa miseria; io credo, dice Hume, che in una situazione tanto funesta le severe leggi della giustizia restino sospese, dovendo cedere ai più pressanti motivi della necessità, e della propria conservazione. Lo scopo della giustizia è di promuovere la prosperità e la sicurezza di ciascun individuo, conservando l'ordine della società; ma quando questa si trova nelle maggiori estremità, ed è vicina a perire, i mali che hanno a temersi dalla violenza e dall'ingiustizia non possono andar più oltre di quelli che si soffrono, e ciascuno è nel diritto di conservarsi per tutte le vie che la prudenza suggerisce, e che l'umanità può tollerare.

Supponiamo ancora che un uomo virtuoso abbia la disgrazia di cadere nelle mani di una masnada di assassini, privo della protezione del governo e delle leggi: qual condotta serberà egli in così trista situazione? Non avrà altro mezzo che di armarsi, senza punto badare a chi appartenga la spada che afferra, o lo scudo di cui si cuopre. Bisognerà che riunisca tutto quello che può servire alla sua difesa, ed i principii della giustizia non essendo più di veruna utilità nè pel suo ben essere, nè per quello degli altri, consulerà semplicemente ciò che gli detta il desiderio di conservarsi, senza incaricarsi di quelli che in così trista

circostanza non meritano per partesua nè cure, nè riguardi.

Le regole dunque (così Hume conchiude dalle precedenti supposizioni), le regole dunque dell'equità e della giustizia dipendono interamente dallo stato particolare, e dalle circostanze nelle quali gli uomini si trovano, e devono la loro origine ed il loro grado di autorità all'utile che ricava la società dal loro stretto e rigoroso adempimento. Fate un considerabile cangiamento nella condizione degli uomini: producite un'estrema abbondanza, o una necessità estrema: mettete nel cuore degli uomini una moderazione ed una umanità perfetta, ovvero una malvagità ed una avidità oltre misura; voi renderete la giustizia assolutamente inutile, la distruggerete nella sua essenza, e sospenderete le obbligazioni tutte ch'ella ingiugne al genere umano.

Intanto non è da mettersi in dubbio, siegue a dire Hume, che dopo di essersi fissate le leggi della giustizia, per le vedute dell'utile generale, le vessazioni, i torti, i mali che risultano dalla loro violazione entrano sì fortemente nell'opinione degli uomini, che diventano la principale sorgente dell'universale biasimo, il quale accompagna l'ingiustizia. Secondo le leggi della società il mio abito, il mio cavallo mi appartengono: io debbo averne sempre il possesso: se voi osate rapirmeli, mi fate un'offesa, ed offendete a un tempo coloro che sono testimoni del torto che mi fate. È un attentato contro del pubblico la violazione delle leggi di equità: l'esser ingiusto con un solo è offendere ciascun individuo dell'aggregazione sociale, e benchè la prima parte di quest'ultima considerazione non abbia forza che dalla seconda, perchè senza di essa la distinzione del *mio* e del *tuo* sarebbe ignota nella società, nondimeno in ogni disputa tra privati il bene pubblico prepondera sempre al bene particolare.

Da ultimo Hume si propone la seguente obbiezione. Noi biasimiamo ciò che è ingiusto tanto rapidamente, che pare impossibile di poter considerare i nostri giudizi come nati dalla riflessione sulle perniziose conseguenze dell'ingiustizia. Ma accade, ripiglia Hume, in questa operazione del nostro spirito, come in tante altre. Le riflessioni, a forza di ripetersi, diventano familiari e si cancellano; acquistiamo l'abito di fare macchinalmente ciò che prima facevamo in conseguenza di cotali riflessioni, le quali sebbene sul principio sieno state la nostra guida, nondimeno l'abito contratto di giudicare ciò che è ingiusto, ci dispensa di richiamarle ad ogni occasione. Il vantaggio e la necessità, che ad esser giusti c'impegna, è sì generale, il suo scopo è talmente lo stesso per ogni dove, che gli abiti contratti per la virtù della giustizia in tutte le società si rassomigliano.

Tali sono i divisamenti di Hume sulla giustizia: e siccome tutto il merito di questa virtù, secondo lui, non in altro consiste che nell'utilità de' suoi atti a vantaggio dell'aggregazione sociale; dee seguirne che la sua idea non può essere originaria, ma fattizia.

Noi diciamo che per iscoprire la vera origine del diritto di proprietà deesi oltrepassare la sfera dell'esperienza; perciocchè la sede di ogni diritto non è nel senso, ma nella ragione.

Il diritto in fatti di proprietà, cui si rapportano il *mio* ed il *tuo*, è secondo i giureconsulti reale o personale. Evvi però un *mio interno* ed un *mio esterno*. La ragione, la libertà, la capacità di perfezionarsi costituiscono l'essenzial carattere del mio interno: carattere comune a tutti gli uomini, che sono per tal motivo tra loro *eguali*. In forza di sì nobile carattere compete a ciascun uomo il diritto

di non essere dagli altri considerato o trattato come cosa o strumento, ma come persona, e come fine a sè stesso. Da tale diritto primitivo, che diremo per brevità diritto di *personalità*, tutti possono dedursi i veri diritti ingenerati degli uomini: che anzi questo diritto medesimo è pure la condizion suprema di ogni *mio* e *tuo* esterno, alla cui custodia vegliano le società civili, le quali, se sono ben costituite, quasi per un certo meccanismo giuridico, lo conservano e difendono.

Dal diritto di personalità traggono immediatamente la loro origine due altri diritti per sè evidenti: il diritto cioè di conservar la vita e l'integrità del corpo, e il diritto di emendare e di perfezionare l'interno ed esterno suo stato.

Ad emendare e perfezionare l'esterno stato dee l'uomo seguire questa regola della ragion pratica: *esercita in maniera l'esterna tua potenza di agire che il suo uso possa star insieme e conciliarsi coll'uso della stessa potenza che è negli altri*. In questa proposizione si contiene il principio, lo scopo e la sfera di ogni naturale esterno diritto tra gli uomini.

Ciò premesso, io chiamo *mio* di diritto tutto quello, il cui uso fatto da un altro, senza il mio consenso, mi offende. Una cosa dunque esterna allora è mia, quando il suo uso fatto da un altro, è per me un'offesa. Ma ripugna aver per mia una cosa esterna, la quale si usa da un altro, e non è per conseguenza in mio potere: il concetto dunque del possesso ammetter dee necessariamente un doppio significato: quello cioè del possesso sensibile, e l'altro del possesso intelligibile. Il primo è fisico, o possesso nell'esperienza: il secondo è giuridico, e solo può esser tale.

Così non dirò mio un libro, perchè l'ho in mano; o

perchè fisicamente il possesso, ma lo dirò mio, perchè quantunque l'abbia messo nel tale o tal altro luogo, ne sono il padrone. Similmente dirò mio il suolo dove seggo, perchè anche dopo di averlo lasciato, posso dire di esserne in possesso. Quegli difatti che nel caso del possesso fisico mi strappasse di mano il libro, o dalla propria casa mi scacciasse, mi offenderebbe solo nel mio diritto interno, se io anche senz'aver in mio potere le dette cose esterne, non potessi dire di possederle.

Il concetto giuridico dunque del *mio* e del *tuo* esterno racchiude necessariamente il possesso della cosa, benchè questa attualmente non sia in potere del legittimo padrone: ond'è che tale concetto, non potendosi applicar prossimamente alla cosa sottoposta all'esperienza, non è empirico, ma razionale, riferendosi al possesso intellettuale della cosa esterna. Il modo perciò di aver come mia una cosa fuori di me non può esser altro che l'unione puramente giuridica della mia volontà colla cosa stessa, libera dalle condizioni dello spazio e del tempo. Il perchè non dovrebbe dire che io ho diritto su la tale o tal'altra cosa, ma piuttosto che giuridicamente la posseggo; imperocchè il diritto è nel possesso intellettuale e non fisico della cosa medesima. Il sito sulla terra non è mio, perchè l'occupo col corpo, ma è mio, se anche trasferendomi in altro luogo, posso dire di possederlo. Il mio diritto esterno dunque non è già nel fisico possesso del luogo, ma nel suo possesso intelligibile, e chi volesse stabilir l'occupazione perpetua, fatta dalla mia persona di un certo luogo, come condizione di averlo per mio, o dovrebbe ammettere che mi è impossibile di aver una cosa esterna per mia, o che dovessi trovarmi in due luoghi simultaneamente: val quanto dire che io fossi e non fossi in qualche luogo; il che ripugna.

Ciò vale per le promesse ancora. Quando mi si è fatta una promessa, il possedimento della cosa promessa non si toglie, perchè il promettitore una volta dice: questa cosa è tua, ed un'altra non è tua, conciossiachè, dovendosi nelle relazioni intellettuali far astrazione dal tempo, sarebbe lo stesso che se il promettitore, senza tramezzar tempo fra le due dichiarazioni della volontà, dicesse: or voglio che questa cosa sia tua, ed or non voglio che sia tua: il che ripugna egualmente.

Ma si domanda: è egli possibile di aver come mia una cosa esterna, non avendo fatto la natura veruna distinzione del *mio* e del *tuo*? Si risponde che tal distinzione, non essendo fisica ma giuridica, non si può far dalla natura, ma dalla libertà. Una legge, la quale comandasse che la cosa esterna sottoposta all'arbitrio dell'uomo non fosse di alcuno, sarebbe una legge ingiusta; perchè la libertà, uniformandosi a questa legge, priverebbe sè stessa dell'uso della cosa sottoposta al suo arbitrio, e convertirebbe le cose utili in cose che non dovrebbero esser di alcuno, vale a dire che le dichiarerebbe utili e inutili insieme: il che ripugna. Non potendo dunque la ragion pratica contenere alcun divieto assoluto intorno all'uso delle cose che sono al di fuori, perciocchè tal divieto metterebbe la libertà in contradizione con sè stessa; è fuor di dubbio che io posso aver per mia la cosa esterna sottoposta al mio arbitrio. Ho inoltre la facoltà fisica di ridurla puranche al fisico mio possesso: è dunque un postulato della ragion pratica di trattar come mia la cosa sottoposta al mio arbitrio.

La prima cosa ad esser mia è il fondo, o una parte della terra abitabile, acquistata per occupazione. Il fondo in effetto, riguardo a ciò che in esso contiensi, si consi-

dera come sostanza, e le cose mobili che contiene, si reputano come cose aderenti alla sostanza. Or siccome nel senso teorico gli accidenti non possono essere fuori della sostanza, così nel senso pratico il mobile nel fondo non può esser mio, se non sono prima in possesso del fondo medesimo. Gli uomini in origine sono nel giusto possedimento di quella parte della terra dove la natura o il caso gli ha collocati. Questo possedimento, per l'unità de' luoghi nella superficie della terra, come superficie sferica, può appellarsi possedimento di comunione originaria, il quale concetto, se ben si esamina, non viene dall'esperienza, nè dipende dalle condizioni del tempo, come l'altro della comunione primitiva, sognata da alcuni, ma è un concetto razionale pratico, che abbraccia il principio, in forza del quale l'uomo solo può esser nel luogo e possederlo a norma delle leggi del diritto. Or l'atto giuridico di un tale acquisto non può esser altro che l'occupazione; imperocchè la volontà di far mia una cosa, ed in conseguenza anche un determinato luogo sulla terra, non può esser altra che la volontà propria o *unilaterale*; ma l'acquisto di una cosa esterna per volontà *unilaterale* è l'occupazione: dunque l'originario suo acquisto, e perciò quello pure di un determinato fondo, non può farsi altrimenti che per l'occupazione.

Qui però bisogna osservare che la volontà propria non può dar diritto in tutta la sua estensione all'acquisto di una cosa esterna, se non in quanto è congiunta alla volontà universale di tutti, imperocchè non potendo la volontà *unilaterale* imporre obbligazione ad alcuno, se è mancante di mezzi fisici per far valere il suo diritto; è per sè evidente che l'obbligazione imposta sarebbe fortuita e spesso volte senza effetto; ma se ella si unisce alla

volontà universale che solamente può essere *legislatrice*, potrà allora l'arbitrio di ciascun uomo accordarsi colla libertà di ogni altro, o, che torna lo stesso, col diritto di tutti, ed in conseguenza anche col *mio* e col *tuo* esterno.

Siegue da questa osservazione, che non posso con sicurezza aver per mia una cosa esterna, se non nello stato giuridico, sotto la potestà pubblica legittimamente costituita; cioè nello stato civile. Se dichiaro che una cosa esterna è mia, dichiaro che ogni altro deesi astener dall'uso della cosa stessa; ma questa mia dichiarazione importa pure che debbo astenermi ancor io dall'uso della cosa, appartenente ad un altro. Ora nel concetto del dovere giuridico esterno, attesa la sua universalità, già si continge la ragione del dovere reciproco, e manca solo che la volontà di ciascun individuo sempre adempia questo dovere, per serbare nella sua integrità il diritto privato, e trasformarlo in diritto universale. Ma la volontà particolare di un individuo, riguardo al *mio* esterno, non può servir di legge coattiva a ciascun altro, perchè si opporrebbe all'esercizio della sua libertà: dunque la sola volontà universale, fornita di legittimo potere, è quella che ogni altra volontà può obbligare, e partorire la sicurezza esterna dell'altrui diritto: in conseguenza l'universale diritto giuridico del *mio* e del *tuo* esterno non può essere che nello stato civile.

II, 300

Non è dunque lo stato civile quello che crea propriamente il diritto del *mio* e del *tuo* esterno, perchè lo stato civile suppone già acquistato tal diritto in quello di natura. Egli stabilisce solamente il diritto universale giuridico, col quale assicura ad ognuno ciò che è suo. Il concetto del diritto è nella ragion pratica di tutti, ma non ogni volontà si uniforma al reciproco dovere che questo

concetto racchiude rispetto al *mio* ed al *tuo* esterno. Si richiede perciò una volontà universale *legislatrice*, la quale impiegando la forza esterna, obblighi ognuno all'adempimento di sì fatto dovere.

A sviluppare viemaggiormente questa idea deesi *riflettere* che il titolo del *mio* empirico è il possesso fisico fondato nella comunione originaria del fondo, la quale è un'idea razionale. Il possesso fisico dunque si sottopone al possesso intellettuale che entra nel concetto *razionale* del diritto, il quale possesso, essendo puramente intellettuale, fa astrazione, come si disse, dalle condizioni dello spazio e del tempo. Ora il titolo del possesso razionale non può consistere che nell'idea della volontà di tutti congiunta alla volontà mia, la quale idea nel diritto privato del *mio* e del *tuo* tacitamente si suppone come una condizione indispensabile; e perchè lo stato della mia volontà congiunta alla volontà di tutti non è altro che lo stato civile: ne conseguiva che nel solo stato civile può aver luogo il possesso razionale del *mio* esterno.

295 Intanto il diritto privato del *mio* e del *tuo* esterno non cessa di essere un vero diritto; gli manca solo quella universalità che acquista nello stato civile, il quale vegliando alla sua custodia, di quella sicurezza il provvede che aver non poteva nello stato di natura.

Da ciò apparisce quanto lungi dal vero si scosti il Carmignani, che nella sua *Teorica delle leggi della sicurezza sociale*, sforzandosi di sottrarre dall'influenza della morale non pur il diritto politico, il diritto stesso di natura, muove dubbi sull'origine e sull'indole di questo diritto. Un'eguaglianza assoluta di diritti tra gli uomini, egli dice, è un oracolo al quale la politica debbe inchinarsi, e dal quale dee senza dubbio dipendere. Ma que-

st'oracolo breve parla, e più spesso col linguaggio della morale. Interrogato dai romani giureconsulti niente altro risponde, se non se: *vivi onestamente; non offendere alcuno; rendi a ciascuno il suo diritto*. La prima di queste tre parti, continua egli a dire, è più morale che giuridica; la seconda stabilisce l'eguaglianza della difesa; la terza presuppone a ciascuno stabilito il suo diritto. Ma qual è l'origine e l'indole di questo diritto? Le oscurità cominciano là, donde dovrebbe spuntar la luce.

Ma se il Carmignani stabilito avesse come fondamento del diritto la legge morale, non sarebbe di certo entrato in un oscuro laberinto, donde, non che i suoi lettori, egli stesso non sa più uscire. Questa legge è la sacra face, che vivamente sfavillando innanzi all'oracolo interrogato dai romani giureconsulti, rischiara il senso di quelle tre formole classiche.

Vivi onestamente. Ma l'onestà giuridica consiste nel dovere che ha l'uomo di difendere, riguardo agli altri, la personale sua dignità, e questo dovere si esprime così: non ti esibire a' tuoi simili come cosa o istrumento, ma come mezzo e fine a te, e ad essi stessi. (*Legge del giusto.*)

Non offendere alcuno. Benchè ti convenisse di abbandonare la società, della quale sei membro, o benchè fuggir dovessi ogni umano consorzio, non recar offesa ad alcuno. (*Legge giuridica*).

Rendi a ciascuno il suo. Entra in quello stato sociale, dove ciascuno, contro di ogni altro, è certo e sicuro di quel che è suo. (*Legge della giustizia*).

Tre leggi dell'imperativo assoluto della ragion pratica, o della legge morale.

E ciò basti riguardo al diritto reale del *mio* e del *tuo* esterno. Passiamo a dir brevemente del diritto personale.

II, 293

La facoltà di determinare l'arbitrio di un altro a fare, o a dare, qualche cosa, dicesi *diritto personale*. La cosa che in tal modo si acquista passa dal dominio di una persona al dominio di un'altra, in virtù del vicendevole consenso. Il trasferire la cosa dal dominio di una persona a quello di un'altra, appellasi *alienazione*. L'atto dell'arbitrio congiunto di due persone, la cui mercè il dominio dell'una passa all'altra, chiamasi *patto*.

Concorrono in ogni patto due atti giuridici: la *promessa* da una parte, e l'*accettazione* dall'altra.

Gli scrittori di diritto ammettono la necessità de' patti tra gli uomini; distinguono in essi il dovere *etico* dal dovere *giuridico*: ma nell'assegnar il fondamento del dovere perfetto, che ha luogo ne' patti, non si accordano tra loro.

Mendelsohn crede che col patto il dovere imperfetto (ch'egli confonde coll'etico) si converta in giuridico. Ma chi potrà mai accordare che uno, prima del patto, sia imperfettamente obbligato a ciò che dopo del patto è tenuto di adempiere in un modo perfetto? Si potrebbe inoltre chiedere a Mendelsohn: in che modo col patto il dovere etico si trasforma in giuridico? Ed essendo questo appunto quel che si cerca, Mendelsohn suppone per vero ciò che è in quistione.

Garvio pensa che l'obbligazione perfetta de' patti nasca dalla loro necessità per trattar gli affari nelle società civili, per istabilire e promuovere in esse il commercio. Ma avendo le società civili il patto per fondamento, è evidente che la forza giuridica de' patti è anteriore ad ogni aggregazione sociale.

Feder è di avviso che devono mantenersi i patti, perchè è cosa ingiusta render vana in un altro l'aspettazione

ne in esso eccitata col patto; ma Feder commette qui pure, come Mendelsohn, una *petizione di principio*; perciocchè si cerca precisamente: per qual ragione dcesi reputar ingiusto, ovvero offensore di un altro, chi non mantiene la fede data nel patto?

Noi diciamo che il patto partorisce il dovere perfetto, perchè in forza del patto ciò che prima apparteneva al *suo* del promettitore, ora spetta al *suo* dell'accettante. Il *voglio e posso* trasferire qualche mio diritto ad un altro è la vera ragione per la quale tal diritto passa da me ad un altro. E siccome col negare ciò che appartiene ad un altro, si fa a questi un'offesa; ne siegue che il mantenere la fede data nel patto è un dovere perfetto, avendo per base il *suo* di un altro.

Questo dovere è perfetto, perchè è assoluto ed universale: due caratteri che lo distinguono dal gradevole e dall'utile. Tutti gli uomini vogliono per sè e per gli altri che debbasi stare a quanto il promettitore e l'accettante hanno stabilito col patto. Ciò vogliono per tutt'i tempi e per tutt'i luoghi, astrazione facendo da' loro particolari interessi. Lo vogliono ancora quando non l'hanno fatto, o non lo fanno; perchè o che siesi violata la fede data nel patto, o che stiasi per violare, si solleva dal loro interno una voce che ne riprova l'atto e lo condanna.

Non è la sola volontà del promettitore, dice il filosofo di Königsberg, o la volontà sola dell'accettante quella che nel patto trasferisce il dominio, ma la volontà di entrambi *simultaneamente* dichiarata. Ora ciò non può accadere con atti di dichiarazione fatti nel tempo, perchè questi si sieguono, e non mai sono insieme. Se io prometto e l'altro vuol accettare, potrò fra la promessa e l'accettazione, in un tempo anche brevissimo, pentirmi della

— II, 305

promessa, e non sarei perciò tenuto all'adempimento, essendo prima dell'accettazione libero ancora. La stessa ragione vale per l'accettante. Perciò nel patto deesi far astrazione della condizione empirica del tempo; imperocchè gli atti che si succedono sono tali che mentre uno è, l'altro o non è ancora, o non è più. La sede quindi del patto non può essere che nella ragione, ed è questa una prova luminosa che il dovere perfetto, nato dal patto, è figlio dell'imperativo assoluto della ragion pratica.

Quindi è che nella relazione esterna giuridica la promessa e l'accettazione primamente si devono considerare nell'esperienza, a motivo che la vicendevole dichiarazione delle parti contraenti si fa nel tempo, e poscia si hanno a contemplare nella loro relazione puramente intellettuale, che costituisce il razionale possesso della cosa promessa. Allora l'atto della promessa e dell'accettazione, liberi da ogni condizione empirica, rendono il possesso della cosa promessa legittima; perchè fatto a norma delle leggi della ragion pratica, o, che torna lo stesso, il razionale possesso della cosa promessa si fa secondo la legge del dovere.

Col patto acquisto dunque il razionale possesso della cosa promessa, ed il mio diritto verso la persona, che deve dare o fare, è personale e non reale.

La conseguazione della cosa promessa nel patto si fa secondo la legge di continuità, l'acquisto cioè della cosa non può esser interrotto da verun articolo di tempo, altrimenti l'acquisterei in un tempo vòto, ed in conseguenza il suo acquisto sarebbe *originario* e non *derivativo*, il che ripugna alla natura del patto. Ma questa legge di continuità è tale che le volontà del promettitore e dell'accettante devono considerarsi come simultanee nelle rispet-

lire dichiarazioni. La consegnazione dunque è nell'atto in cui la cosa si unisce al punto del tempo che è comune alle due parti contraenti, non altrimenti, dice Kant, che un mobile, il quale scorre in una parabola, giunto al vertice di questa curva, trovasi nel punto medio tra la salita e la discesa.

Può sì vero il promettitore riserbarsi la facoltà di pentirsi della promessa per un certo tempo; ma perchè tale facoltà possa aver luogo, deve egli esprimerla con aperta dichiarazione della volontà. In tal caso le due volontà del promettitore e dell'accettante dovranno considerarsi come simultanee nel punto del tempo, in cui accade la consegnazione.

Dalle quali considerazioni apparisce chiaramente che sono in errore tutti coloro i quali sostengono di potersi violar il patto, purchè ciò sia senza danno dell'una o dell'altra parte contraente; perchè la violazione del patto è sempre contro la legge del dovere. Errano altresì coloro i quali pensano che i patti non partoriscono il diritto perfetto, se non seguita la consegnazione; perchè il diritto allora, in forza del patto acquistato, sarebbe reale e non personale. S'ingannano in fine anche quelli che tutto appoggiano il valore del patto sulla perseveranza della volontà, o finchè dura il proposito di manteuer la promessa: ond'è che se la volontà si muta, o il proposito cambia, si toglie pure la ragione dell'obbligazione, e cessa in conseguenza tutta la forza del patto; s'ingannano, ripeto, questi ancora, perchè il valore del patto è simultaneo alla promessa ed all'accettazione.

Stabilita la vera origine dell'uno e dell'altro diritto *reale e personale*, eccoci ora al caso di rifiutare i sofismi di Hume; i quali tendono a provare che le due idee

del giusto e dell'ingiusto non possono trarre la loro origine da verun principio ingenito. Questi sofismi riduconsi ai seguenti:

1° La proprietà, come oggetto della giustizia, si acquista o per occupazione, o per patto, o per eredità, o per la prescrizione, ec. Ora non si può pensare che la natura ci abbia insegnato a conoscere questi differenti modi di acquistare per un istinto primitivo.

2° La variazione che il diritto di proprietà soffre per la sottigliezza de' ragionamenti, pel senso letterale delle leggi, per le decisioni fatte, tenendo dietro a lontane comparazioni o ad imperfette analogie, non possono accordarsi col sistema di un istinto primitivo.

3° Lo scopo delle leggi particolari, che costituiscono la giustizia e determinano la proprietà, non può esser altro che il ben essere della società. Tolta quindi la società, cessa pure ogni giustizia. Ella è questa, secondo Hume, una verità tanto evidente che tutti gli scrittori di diritto naturale, comechè parlano da diversi principii, pongonsi, come oggetto de' loro assiomi, i bisogni sempre e l'utilità dell'aggregazione sociale. E qual altra ragione potrebbero assegnar essi del *miò* e del *tuo*, non avendo fatto la grossolana e greggia natura alcuna di sì fatte distinzioni?

4° Ne' casi straordinari non v'ha persona che incontri difficoltà di violare i riguardi dovuti alla proprietà de' particolari, e di sacrificare al bene pubblico una distinzione, che è stata fatta solo in suo favore.

5° Supponete un notabile cangiamento nella condizione degli uomini: producite un'estrema abbondanza, o una miseria estrema: ponete nel loro cuore una benevolenza senza limiti, o una malvagità senza misura; voi

vedrete la giustizia assolutamente inutile, la distruggerete nella sua essenza, e le obbligazioni ch'ella impone spariranno incontanente.

Cominciamo dalle quattro ultime supposizioni: di una abbondanza estrema o di una estrema miseria: di una benevolenza perfetta, o di una somma malvagità, indotte per un considerabile cangiamento nella condizione degli uomini. Nella prima supposizione la benevolenza stessa, che Hume ammette come un principio ingenito, ben poco o nulla giovar potrebbe. Ma accordando pure che quest'affezione, ad esclusione della giustizia, fiorisca colle altre sociali virtù, mi sia lecito di domandare: se in tale supposizione i prodotti dell'industria e dell'arte possano aver luogo o no? Se sì, torno a domandare: a chi apparterranno essi mai tali prodotti? A' loro autori certamente. Ecco dunque il *mio* ed il *tuo* nella prima delle quattro supposizioni. Ma di tali prodotti non avrebbe l'uomo bisogno, risponde Hume: ciò sia; ed allora io conchiudo che le facoltà dello spirito, nell'ipotesi di bisogni sempre rinascenti e soddisfatti sempre, punto svolgersi non potrebbero. E senza tale svolgimento, come concepire che le altre sociali virtù, eccetto quella della giustizia, fiorir potessero in tale stato? L'umana schiatta dunque, simile alle diverse razze de' bruti, far non potrebbe nella prima supposizione alcun passo verso del suo perfezionamento. I bisogni in fatti sono quelli che creano le arti e partoriscono l'industria. Questa dà un valor produttivo a chi la esercita, il quale pigliando parte nel valor produttivo, acquista dalla natura il diritto di esercitare nella propria sfera una certa autorità. L'altro, che paga la sua opera, mettesi in possesso di un godimento che prima non aveva; e così l'uomo industrioso

e chi ne paga l'opera dividono egualmente l'utile tra loro per un inviolabile esercizio di libertà.

Nella seconda supposizione Hume confonde l'azione *non colpevole* coll'azione *non punibile*. Egli prende cioè nel caso di estrema necessità, l'azione ingiusta come azione *legale*. È ben vero che anche in linea di diritto si dice: *la necessità non ha legge*; ma non potrà mai veruna necessità convertire un'azione ingiusta in azione legale.

Nella terza supposizione dovrà Hume accordare, come nella prima, o che i prodotti dell'industria e dell'arte appartengano a' loro autori, e vi si parli in conseguenza del *mio* e del *tuo*, o che la benevolenza, supplendo continuamente a' rinascenti bisogni, addivenga un ostacolo insormontabile a' progressi dello spirito umano, tra' quali non occupa sicuramente l'ultimo luogo lo stato civile.

Nella quarta supposizione in fine potrà sì bene aver luogo la giustizia, ma la benevolenza non mai. In una società di assassini, che fossero, oltre ogni dire, malvagi, non sarebbe sperabile alcun atto di benevolenza. Essi intanto punirebbero colui che furasse alcuna cosa della comune preda.

Se non che lo stato ordinario della società è uno stato medio tra questi estremi, ed abbenchè in tale stato sia anche vero, che il bene privato, ne' casi straordinari, debba sacrificarsi al bene pubblico, pure tal sacrificio non è, nè può esser quello che Hume pretende.

Esso consiste nel porporre, in caso di necessità, un minor bisogno dell'individuo, su di cui cade il sacrificio, ad un suo bisogno maggiore, per la cui soddisfazione egli è in rapporto col corpo sociale. Sviluppiamo questo pensiero. Il maggior sacrificio che far possa un cittadino a vantaggio della società quello si è di esporre la propria

vita, per difenderla in qualche caso estremo. Ma la società che gli dà questo comando non vuole propriamente la sua morte: vuole anzi la sua salvezza; imperocchè se tutti avessero a morir coloro ch'ella destina alla sua difesa, il di lei comando riuscirebbe inutile e strano. Ora se da una parte il cittadino ha il dovere perfetto di ubbidire, dall'altra la società sacrifica in questa sua ubbidienza un minor bisogno di lui ad un bisogno maggiore. Difatti coll'obbligarlo a volar in suo soccorso, ella salva i beni e la famiglia del suo difensore, il quale, passato il pericolo, seguirà a godere di que' vantaggi che a lui, ed a tutti coloro i quali appartengono alla sua famiglia, continuerà a procurare la società medesima. Che se mai avrà egli la disgrazia di morire, la sua morte non è punto dovuta al comando della società. Questa non altro vuole che la salvezza della patria, per la ragione che se la patria cade, e chi era destinato a difenderla: e le particolari famiglie co' loro beni, e le altre cose tutte colla sua caduta vanno irreparabilmente in rovina. Dicasi lo stesso di ogni altro sacrificio pel bene sociale. In questo senso dee si prendere la massima: che il bene privato ne' casi estremi deve cedere al bene pubblico, non già nel senso di Hume, il quale facendo consistere tutto il merito della giustizia nell'utilità de' suoi atti a vantaggio della società, crede che possa questa aver il diritto di costringere un cittadino ad operar con reale suo danno pel bene pubblico: il che è falso. In una società ben costituita non può, a parer mio, avvenir giammai che il bene privato, senza riferirsi ad altro bene privato o eguale, o maggiore, debba realmente e con giustizia cedere al bene pubblico. Che se in una necessità comune è costretta la società di vincolare, o d'impegnare più specialmente la libertà

di un privato, o di prevalersi di qualche bene di lui, sarà suo dovere, cessato il pericolo o passata la necessità, di compensarlo del sofferto danno.

Se dunque tali riguardi usar dee la società civile verso il bene privato de' particolari: se ella non lo crea, come già si disse, ma sottopone il *mio* ed il *tuo* esterno alla sua forza tutelare, per eustodirlo e difenderlo; dee seguirne che quand'anche la società civile cessasse di essere, il regno della giustizia sussisterebbe ancora, e solo mancherebbe al *mio* ed al *tuo* quella sicurezza che trova in seno allo stato civile. Lo scopo perciò delle leggi, che regolano gli atti della giustizia ed assicurano la proprietà, non è a parlar con rigore il ben essere della società, ma di tutt'i membri che la compongono.

Da quanto finora si è detto naturalmente conseguita, che la giustizia non può trarre la sua origine dalla considerazione dell'utilità de' suoi atti a vantaggio del corpo sociale, ma piuttosto che il corpo sociale è per garantire il *mio* ed il *tuo* esterno, che sono l'oggetto della giustizia. La giustizia non è pel corpo sociale; il corpo sociale anzi è per la giustizia: l'idea in conseguenza della giustizia, non essendo figlia della riflessione, è originaria e non fattizia.

Intanto Hume dalla definizione della proprietà, e dalle variazioni alle quali va spesso la proprietà soggetta, deduce che l'idea della giustizia derivar non può da un principio ingenito. Noi avendo mostrato la vera origine del *mio* e del *tuo* esterno, ei riportiamo a quanto su tal proposito già venne stabilito, e prenderemo solo in considerazione l'altra difficoltà, la quale poggia sulle variazioni che soffre il diritto di proprietà per la sottigliezza de' ragionamenti, pel senso letterale delle leggi e per le decisioni fatte, tenendo dietro a lontane comparazioni e ad

imperfette analogie, le quali cose, secondo Hume, non possono accordarsi col sistema di un principio ingenito, che l'idea rivelasse del giusto e dell'ingiusto. Ma è facile di vedere che questa difficoltà non è di alcun valore; perchè in essa Hume confonde i principii ingenerati del giusto e dell'ingiusto colla maniera di applicarli a casi pratici, specialmente quando il diritto del *mio* e del *tuo*, pel concorso di circostanze molteplici e diverse, diventa dubbio: in conseguenza l'obiezione di Hume riguarda la giurisprudenza piuttosto che la giustizia.

Pure non così pensava il gran Leibnizio. Scrivendo egli a Koester dice in una lettera: « Io ammiro l'opera de' digesti, o i lavori de' romani giureconsulti, donde sonosi tratti i digesti: ed o che si attenda all'acume delle ragioni, o alla robustezza del dire, non vidi mai altra opera che alla lode de' matematici più si avvicini. Maravigliosa è la forza delle conseguenze, e spesso pugna col peso delle ragioni la sottigliezza ».

E in un'altra lettera allo stesso: « Ho ripetuto, dice, più di una volta, che dopo gli scritti de' geometri, non si dà altra opera, la quale nella forza e nella robustezza possa star a fronte degli scritti de' romani giureconsulti: tanto hanno di nerbo, tanto di profondità! E siccome la dimostrazione di un lemma geometrico di Euclide, di Archimede, di Apollonio, tolto il nome dell'autore, a stento lo fa scoprire, come se la retta ragione sola per la bocca di tali uomini favellasse: tanto lo stile è in tutti lo stesso; così i romani giureconsulti talmente si rassomigliano, che tolti gl'indizi, pe' quali gli argomenti si distinguono e le sentenze, si può appena discernere di chi sia lo stile, o la persona che parla ».

Queste parole del più grande ingegno di Alemagna mi

offrono l'occasione di fare un'osservazione importante. Paragonando egli i digesti colle opere de' sommi geometri, trova negli uni e nelle altre la stessa robustezza, la stessa profondità. Or quale può esser mai di questo fatto la ragione se non la necessità e l'universalità de' principii, donde il geometra ed il giureconsulto, ciascuno per la parte sua, traggono con rigore le rispettive conseguenze? I principii in fatti del giusto e dell'ingiusto, donde parte il giureconsulto, sono tanto comuni al genere umano, e talmente universali, che le azioni giuste o ingiuste di uomini anche i più lontani riscuotono all'istante la nostra stima o il nostro biasimo. Il giudizio perciò che porta l'uman genere sul giusto, o sull'ingiusto è assoluto ed universale: due caratteri che all'utile non possono di certo convenire. La distinzione tra l'utile ed il giusto, in forza di questi caratteri, è tanto evidente, che se vedo un'azione giusta, incontanente l'approvo, qualunque sia la relazione tra me e chi la fa; ma l'utile di un altro, che non attraversa il mio, è spesse fiate per me un oggetto indifferente. Se chiamo Tizio mio nemico, mio rivale, a motivo di una causa che pende tra me e lui, per un oggetto utile ad entrambi, chi mi ascolta tosto si avvede che parlo il linguaggio dell'interesse; ma se lo dico *ingiusto*, parlo un altro linguaggio, e chi mi ode entra a parte della mia idea. Abbandono allora la mia posizione personale, e scelgo un punto di veduta che mi è comune con tutti gli uomini. Un'azione ingiusta, o un atto di violenza eccita l'universale indignazione; ma ciò che fa l'utile, anche di una società tutta intera, non piace che a questa società, e può non lusingare l'avarizia di un'altra. A dir breve, l'utile produce in chi lo prova un sentimento che si rapporta alla particolare sua situazione, ma il giusto interessa la specie intera.

E perchè non potrebbe la giustizia, odo un discepolo di Bentham che m'interrompe: perchè non potrebbe la giustizia nascere dall'utile *ben inteso*? Perchè se l'utile ben inteso, io rispondo, fosse il principio della giustizia, ne avverrebbe che quando in una circostanza l'utile meglio inteso mi spingesse ad un atto, che in altra circostanza avessi riputato ingiusto, non solamente commetterei quest'atto senza ribrezzo alcuno, ma sarei altresì tenuto a farlo per dovere. Stabilendo un utile *ben inteso* e *mal inteso*, dice un moderno filosofo, non si pongono in opposizione due utilità diverse, si mette nel fatto che un solo è l'utile. L'uomo giusto e l'uomo ingiusto l'hanno egualmente in veduta, e solo differiscono tra loro, perchè l'uomo giusto è un uomo accorto, e l'uomo ingiusto un imbecille: hanno però entrambi lo stesso cuore: tendono entrambi allo scopo stesso; ma l'uno vi giunge, l'altro non vi giunge.

Posto ciò, possiamo ora definir la giustizia per quel concetto, il quale fa che in certe circostanze, dove entrano le nostre passioni ed interessi, noi giudichiamo ed operiamo, senza alcun riguardo personale. Questo concetto perciò è originario, ed è il solo che dirige la nostra condotta intorno al *mio* ed al *tuo* esterno. Non può esso in conto veruno dipendere dalla forza o debolezza di un sentimento, il quale si ecciti per la considerazione di qualunque siasi oggetto utile; perchè può ben accadere che non solo il mio utile sia in opposizione col tuo, ma che l'utile altresì di una società intera sia in contradizione cogli interessi di un'altra. L'utile è vario, il giusto è immutabile.

Il detto dunque di Aristide, e ciò valga per ogni risposta al Gioja ed al Bentham, non potè aver per base la

chimerica distinzione dell'utile *momentaneo* e dell'utile *futuro*; perciocchè il popolo di Atene non era al caso di far all'istante tale distinzione, ma ebbe per fondamento l'idea del giusto, che non è figlia di verun calcolo politico, nè può risultare dall'esperienza.

Hume intanto per ispiegare come noi subitamente appicchiamo il biasimo ad un'azione ingiusta, biasimo che nel suo sistema nascer dovrebbe dalla riflessione sulle perniziose conseguenze dell'ingiustizia, sostiene, che tal riflessione, a forza di ripetersi, diventa familiare e si cancella, e così l'abito acquistiamo di far macchinamente ciò che pria facevamo in conseguenza della riflessione. Ma io qui a corpo lo stringo, e pieno di nobile ardore lo sfido a dirmi: perchè mai l'azione giusta di un nemico riscuote prontamente la mia approvazione, anche quando le sue conseguenze sono di nocimento a' particolari miei interessi? Perchè mai un'azione giusta, fatta in tempi e in paesi lontanissimi, nella quale la forza più viva dell'immaginazione non può scoprire la menoma apparenza di utilità, o alcuna relazione tra la nostra attuale utilità, e quella nascente da avvenimenti cotanto a noi estranei: perchè mai, torno a dire, tale azione viene subitamente da noi lodata, e vituperata l'altra, che colle regole della giustizia non si accorda? No, non è possibile di concepire, che l'idea del giusto possa eccitarsi da un sentimento immaginario dell'utile, specialmente se si riflette, ch'ella è essenzialmente diversa, non che dall'utile immaginario, dall'utile reale ancora, a cui spesse fiate si oppone apertamente.

VII.

SULLA LEGGE MORALE.

Le regole etiche, le quali dirigono l'uomo interno, sono essenzialmente diverse dalle regole giuridiche, le quali dirigono l'uomo esterno.

IL fine che l'uomo si propone nel seguire la regola giuridica è in essenza diverso da quello che si rapporta alla regola etica. Il fine della regola etica è puramente razionale: l'altro è dato sempre nell'esperienza. Propo-
nendomi, a cagion di esempio, per fine delle mie azioni la ricerca del vero, l'acquisto della gloria, delle ricchezze ec., questi fini sono dati nell'esperienza, e per conseguirli devo operar in maniera che l'esterna mia potenza di agire possa star insieme colla stessa potenza che è negli altri; la quale proposizione, come altrove si disse, è il principio supremo di ogni diritto e dovere esterno.

Se dunque l'esterna mia potenza di agire non si accordasse con quella de' miei simili, i quali dirigessero le loro azioni agli stessi fini, l'aggregazione sociale, usando la forza esterna, impedirebbe che il mio modo di operare venisse a ledere gli altrui diritti. Il perchè nel concetto della regola giuridica entra sempre come essenziale elemento la coazione esterna.

Non è però lo stesso della regola etica, la quale, esclu-

dendo ogni coazione esterna, non altra coazione ammette nel suo concetto, se non quella che fa l'uomo liberamente a sè stesso, cioè la coazione interna. La regola etica difatti che la virtù comanda racchiude nel suo concetto il pensiero di un fine razionale, che la ragion pratica dell'uomo vede per anticipazione: fine assoluto e sommo, che è quello della stessa virtù, la quale, oltre al merito che indivisibilmente l'accompagna, è fine e premio a sè medesima. Paragonato questo fine cogli altri fini umani, scopresi agevolmente, ch'esso in pregio e dignità vince di lunga mano ed avanza le utilità tutte e i comodi de' fini offerti nell'esperienza.

D 1162

Or non altro essendo la virtù che una certa fermezza d'animo di non mai scostarsi da ciò che la legge morale prescrive, e misurandosi tale fermezza dalla forza intensiva ed estensiva degli ostacoli che si hanno a vincere e superare; ostacoli che, trattandosi di virtù, non altro sono se non le ripugnanti inclinazioni del senso, le quali venir possono a contesa col morale proponimento; essendo inoltre l'uomo stesso quello che si fatti ostacoli alla sua ragion oppone: dee seguirne che la virtù non si possa altrimenti concepire che come un abito acquistato col resistere continuamente a' detti ostacoli, secondo il principio formale ed oggettivo insieme della libertà interna, o secondo l'idea dell'*etico dovere* prescritto dalla legge.

Non deesi per tanto riguardare la virtù come un semplice abito, nato dalla frequente ripetizione degli atti moralmente buoni; perocchè poggiando ella su principii immutabili ed eterni, uopo fia che in ogni rincontro si mostri di paveso e di spada armata per ferire il vizio: nè sarebbe sicura abbastanza contro le mutazioni che cagionar

potrebbero i nuovi incitamenti al male, s'ella, come accade negli altri abiti, facesse, quasi per un puro meccanismo, l'una all'altra seguire le azioni moralmente buone.

Possiamo dunque definire la virtù: un abito acquistato dietro la frequente ripetizione degli atti morali liberi, accompagnati dal pensiero della legge che assolutamente li comanda.

Pare intanto che questa nostra definizione della virtù non ben si accordi con ciò che il signor Dugald Stewart osserva nel tomo II, capo 7, sez. 5 della filosofia dello spirito. « La ripetizione degli stessi atti, e' dice, indebolisce le impressioni passive, ma fortifica in noi li principii di azione. Così l'uso immoderato de' liquori spiritosi distrugge la sensibilità del palato, ma dispone per tal riguardo all'intemperanza. Qualunque sia l'oggetto delle nostre ricerche, esso ci colpisce men vivamente, a misura che avanziamo in età: intanto lo seguiamo con maggior perseveranza. Su questa doppia legge, siegue egli a dire, è fondata la capacità di far progressi in tutto ciò che si rapporta alla morale. Se abbiamo spesso ubbidito al sentimento del dovere, le ripugnanti inclinazioni hanno meno forza, ed abbiamo l'abito acquistato di una condotta virtuosa. Quante impressioni passive si oppongono all'esercizio della beneficenza, considerata come una virtù costante ed abituale! Quante circostanze nelle altrui disgrazie tendono a diminuirla, e a distrarre gli occhi dallo spettacolo della miseria! Queste impressioni non sono favorevoli alla virtù, ma la loro forza scema tutto di, ed alla lunga l'abito le rende forse insensibili. A questo modo appunto il carattere si forma dell'uomo benefico. Le impressioni passive, ch'egli da prima assai vivamente sentiva, e che opponevansi al sentimento del do-

vere, perdono la loro influenza, e l'abito di far il bene diventa in lui una disposizione naturale. Non possiamo quindi far a meno (così lo Stewart conchiude) di ammirare sì bella parte della nostra organizzazione morale; la quale corregge coll'esperienza il male inevitabile ch'ella produce, e consolida la virtù cogli stessi mezzi, che parevano esserle nocivi ».

Questa osservazione del filosofo scozzese, ben intesa, non è punto contraria all'idea da noi data della virtù, nè seco trae macchia veruna che ne contamini la purità, come a primo aspetto sembrar potrebbe, quasi la facesse egli dipendere da *patologici* principii. Ma deesi da prima avvertire che lo Stewart, escludendo dalle mentali operazioni, fatte per abito, le azioni automatiche di Hartley, sostiene con forti ragioni, che le dette operazioni sono sempre sotto l'influenza della volontà. Inoltre, se le impressioni passive, trattandosi di virtù, scemano di forza, questo è non solo per la frequente loro ripetizione, ma per gli atti contrari della volontà ancora dalla legge morale comandati. Deesi veder infine, se gli atti della volontà, i quali sieguono le impressioni passive, si accordano con queste o sono ad esse ripugnanti. Nel primo caso, supponendo pure che le impressioni passive si accordino colla legge, se l'azione fatta per abito è in forza della semplice impressione passiva, senz'alcun pensiero attuale della legge stessa, sarà ella non già *moralmente*, ma solo *legalmente* buona. Nell'altro sarà l'azione fatta per abito oggettivamente morale, conciossiachè l'abito acquistato per la frequente ripetizione degli atti della volontà, diretti a superare le impressioni passive che ripugnano alla legge, è quello precisamente della virtù, la quale può anche considerarsi come una forza morale della volontà;

o forza d'animo, la cui mercè l'uomo costantemente resiste alle impressioni passive che si oppongono alla legge.

L'idea della virtù in sì fatta maniera fissata e stabilita, ci apre ora il campo ad alcune importanti considerazioni.

Volgendoci a questa idea possiamo primamente rispondere alla inutile ed insieme prava quistione: se maggior forza d'animo esigano i grandi delitti o le grandi virtù.

Per forza di animo, parlando di virtù, s'intende la costanza del morale proponimento nell'uomo, come essere ragionevole dotato di libertà, in quanto può egli dominar sè stesso, e resistere a' suoi pensieri contrarianti la legge: non potrà in conseguenza tal forza rinvenirsi che nello stato dell'uomo sano. I grandi delitti per contrario sono specie di *parossismi* dell'uomo infermo di mente, che non vede al di là del momento in cui opera, ed al loro aspetto l'uomo sano fremde d'indignazione, e si riempie di orrore. Potrebbe quindi la quistione proposta tradurre in quest'altra: se l'uomo nell'impeto della pazzia usar possa maggior forza fisica di quella che esercita, quando è sano di mente? Ciò si può accordare: non per questo si attribuirà al demente maggior forza d'animo, se intendasi per forza il principio vitale dell'uomo nell'uso libero delle sue facoltà attive. Non essendo inoltre vera forza il potere di quegli occulti agenti che debilitano la ragione, potremmo convertir ancora l'anzidetta quistione nell'altra: se l'uomo nella demenza usar possa maggior forza di quella che esercita nello stato sano? E ciò si può negar francamente; perchè il difetto dello stato di sanità, che nell'equilibrio consiste di tutte le corporee forze dell'uomo, a breve andare, seco

trac l'indebolimento di queste forze stesse nell'intero sistema, ed allora, non che la forza fisica, l'intera sanità si perde.

11. 10. 2 L'idea della vera virtù mena pur a conoscere, che la sua differenza dal vizio non deesi cercar ne' gradi di certe norme che l'uomo proponesi di seguire nelle sue azioni, ma nella rettitudine di una sola e stessa norma, nella relazione cioè degli atti liberi chesi accordano colla legge. Il principio dunque di Aristotile, che colloca tra due opposti vizi la virtù, è falso. Serva di esempio la liberalità, posta in mezzo ai due vizi opposti, la prodigalità e l'avarizia. Non potrà dirsi ch'ella come virtù tragga la sua origine dalla successiva diminuzione del primo de' due vizi, e dall'accrescimento delle spese, che manca l'altro di fare. Se ciò fosse, la prodigalità e l'avarizia, quasi partendo da due direzioni opposte, verrebbero nella liberalità ad incontrarsi: il che non può essere, per la ragione che ciascuno di questi vizi siegue la particolare sua norma, la quale pugna necessariamente colla norma dell'altro.

Similmente, per lo stesso principio dello Stagirita, il vizio non sarebbe altro che l'esecuzione di certo proponimento fatto con maggiore o minore efficacia di quel che converrebbe. La prodigalità, p. e., sarebbe l'eccesso nel consumo delle sostanze, e l'avarizia il difetto: definizioni illusorie; perchè dipendendo dal grado della norma il conoscere, se la condotta della vita sia o no uniforme al dovere, e non indicandosi tal grado dalle addotte definizioni, non si potrà mai sapere il vizio che cosa sia.

Intanto l'autorità, esercitata per più secoli da Aristotile nelle scuole, ha talmente accreditato le seguenti formole, espresse nella dotta lingua del Lazio, che ancora a nostri di passano come formole etico-classiche. *Medio*

tutissimus ibis. Omne nimium vertitur in vitium. Est modus in rebus, sunt certi denique fines. Medium tenere beati ec. Or chi potrà mai cogliere tal punto medio tra i due estremi? Nè Aristotile, nè la scolastica voragine, che in tenebrosi tempi ogni umano sapere assorbiva, ha ciò fatto giammai.

Una giusta idea della virtù ci mostra in fine, che i doveri delle regole etiche non deggionostimarsi, nel loro adempimento, dall'attuale facoltà che ha l'uomo di uniformarsi alla legge, ma che la facoltà morale, qual è realmente in sè stessa, deesi valutare coerentemente alla natura della legge che comanda il dovere. Non possono in conseguenza tai doveri trarre la loro origine dalla sperimentale cognizione dell'uomo qual è, ma dalla cognizione razionale che all'ideale rapportasi dell'umanità perfetta. La legge morale di fatti che partorisce la virtù è per anticipazione. L'ideale della virtù pura è il *sapiente*, la cui virtù in esercizio può dirsi *sapienza pratica*. Or l'uomo qual è non mai giugne a possedere in tutta la sua purità la virtù del sapiente. Questa preziosa dote non è altro nell'uomo, se non se una forza morale della sua volontà, per combattere le abituali impressioni del senso che ripugnano alla legge; ma perchè alla custodia di questa veglia continuamente la di lui ragion pratica, costituendo sè stessa potenza esecutiva: perciò può l'uomo colla forza morale della sua volontà alla virtù pura sempre più avvicinarsi. Per tal ragione la virtù del sapiente si mostra solo in poche anime privilegiate, ma non è mai rivestita di tutto il suo candore. Quindi è che la forza morale della volontà nell'uomo è la maggior sua gloria, e nel solo suo possesso egli è libero, è savio, è sano, è ricco, è potente; nè può rapirgliela alcuno, perchè, possedendo sè stesso, l'ha mai sempre in suo potere.

Tutti gli attributi importanti, che si rapportano all'ideale dell'umanità nella sua perfezione morale, non possono nulla perdere coll'esempio contrario di ciò che ordinariamente sono o sono stati gli uomini, o di ciò che nell'avvenire forse saranno; perocchè *l'antropologia*, dice il filosofo di Könisberga, la quale poggia tutta sopra notizie empiriche, non può nulla detrarre all'*antroponomia*, la quale ha per base la ragion *legislatrice*. Non è già l'uomo che possiede la virtù, considerata in tutta la sua perfezione: è anzi la virtù che possiede l'uomo; imperocchè essendo la virtù figlia della legge morale data per anticipazione, se la scelta della virtù in tutta la sua perfezione dall'uomo dipendesse, ne avverrebbe che di altra virtù avrebbe egli bisogno, per sceglierla a preferenza di ogni altra merce, che potrebbe a lui offrire: il che ripugna.

L'importante distinzione della regola etica dalla giuridica, ed il fine razionale ch'entra nel concetto della prima, ci ha menati a così nobili considerazioni. Ma qual è mai questo fine? Esso consiste nella perfezione propria, e nella felicità degli altri.

PERFEZIONE PROPRIA.

Ha l'uomo l'etico dovere di perfezionar sè stesso, e di promuovere la felicità de' suoi simili. Ma questi due concetti non si possono permutare, nè può l'uomo, senza ripugnanza, proporsi come dovere la propria felicità da una parte, e l'altrui perfezione dall'altra. Imperocchè tenendo egli per una naturale inclinazione alla felicità, e non potendo entrare nel concetto del dovere, o in altri termini, nel concetto della coazione che fa la ragione alla

volontà, affinchè dalla legge non si discosti: non potendo, dico, entrare in questo concetto ciò che spontaneamente si vuole, sarebbe assurdo il dire, che l'uomo ha il dovere di procurarsi la felicità. Similmente non posso io propormi, senza ripugnanza, per fine delle mie operazioni l'altrui perfezione; perchè questa di sua natura esige che un altro debba proporsela per fine, nè son io tenuto a ciò che un altro è nell'obbligo di fare.

Dunque l'elico dovere dell'uomo, come ente morale, non può esser altro che quello della propria perfezione, e dell'altrui felicità.

La perfezione morale dell'uomo debb'esser l'effetto delle sue azioni, non già un dono della natura, o dell'altrui favore, altrimenti non sarebbe di dovere. Or l'uomo solo, a preferenza di ogni altro essere, dotato soltanto di forza organica e sensitiva, ne' suoi morali proponimenti, o rispetto al morale suo modo di conoscere e di agire, ha l'insigne prerogativa di poter addivenire più perfetto. Il suo rispetto quindi verso la legge morale, continuamente crescendo, potrà sempre più consolidare la di lui savia, benevola e forte maniera di conoscere e di agire: acciò egli, secondo la varietà delle posizioni e delle circostanze, sia nel caso con nuove doti e singolari virtù la sua probità manifestare.

Questo dovere che ha l'uomo di perfezionare sè stesso alla cura della propria vita si estende, del principio che in lui pensa, e dell'esterno suo stato.

La vita, come condizione indispensabile per l'adempimento di ogni altro dovere, è il primo de' doveri. Ha l'uomo un naturale e forte istinto di conservarsi, e la ragione, attesa la veemenza di tale istinto, gli comanda, che per qualunque disgusto o miseria non dev'egli odiar

*

la vita. È facile nelle grandi sventure di aver per nulla la vita, ma è forte chi, salva la dignità di ente morale, può esser misero.

Essendo l'uomo dotato di una mente che conosce, e di una volontà, che liberamente vuole, ha pur il dovere di coltivare e di perfezionare queste due facoltà.

La coltura della facoltà conoscitiva riguarda principalmente la ragione, dalla quale ogni morale bontà dipende; conciossiachè tutte le altre facoltà nella cognizion de' doveri a lei si uniscono come ministre o ausiliarie. Intende la ragione ciò che nel pensare è vero o falso, nel volere retto o pravo, nell'agire giusto o ingiusto, nel conversare decente o indecente, e prevede talvolta certi avvenimenti che dalla natura, o anche dall'umano arbitrio derivar potranno. Lo stato perciò della mente, affinchè abbia distinta e solida cognizion delle cose, ed una chiara coscienza di sè stessa, deesi perfezionar incessantemente. Bisognerà quindi fuggire l'ignoranza e l'errore, l'oscurità ed il dubbio in ciò che è di dovere, e ciascuna parte della facoltà conoscitiva, nella naturale sua subordinazione, debbe esser tale che basti al proprio fine, senza punto eccederne il modo. Converterà co'morali principii nudrir l'intelletto, raffinar il giudizio, ripulir la ragione investigatrice e direttrice.

E perchè niuna cosa può tanto nuocere alla rettitudine de' nostri voleri, quanto certe sensazioni troppo vive, capaci di generare disordinati moti, ed appetiti violenti; uopo sia sottoporre alla disciplina della ragione le facoltà genitrici di tali moti, acciò le veementi lor manifestazioni o si sopprimano nel nascere, o nate che sieno, si moderino in guisa che servano di sprone alle troppo lente ed insingarde volontà, per eccitarle a voler il bene effi-

cacemente. Questo vigor della ragione e della volontà appellasi *temperamento* da Tullio, senza del quale non può menarsi onesta vita e contenta. È veramente deplorabile lo stato di coloro, che agitati da frequenti scosse del loro animo hanno sempre in lor potere ciò che maggiormente desiderano, e che quando ne' pazzi lor divertimenti non tripudiano, di sè stessi s'infastidiscono, e de' vani loro giuochi si pentono. Per contrario non evvi stato più beato di quelli che senza esser tormentati da pravi desideri, nè cruciati da pungenti rimorsi, dopo le innocenti lor ricreazioni, rosi non sono da veruna cura mordace o tedio della vita. La coltura perciò della volontà dovrà incominciare dalla moderazione degli affetti; perchè da questa moderazione dipenderà di seguire nel corso intero della vita o la ragione e la coscienza come direttrici, o il senso e la concupiscenza, come facoltà depravanti, e di godere o la morale libertà della ragione, o l'ignominiosa servitù di un grossolano, o se così pur si vuole, di un raffinato egoismo.

Alla cura della vita e del principio pensante deesi quella aggiugnere dello stato esterno. Tal cura consiste nella gelosa custodia dell'onore nascente dalla stima che gli altri di noi fanno, e nell'acquisto de' beni esteriori.

L'onore è ne' giudizi taciti o espressi degli uomini intorno a ciò che concerne il nostro carattere morale. All'onore si oppone l'ignominia, che ha per base gli altrui giudizi intorno a ciò che la nostra umanità degrada. Ha l'uomo il dovere di custodir gelosamente la sua dignità di ente morale; è tenuto perciò di cercar il vero onore, e di battere la buona strada per conseguirlo.

L'onore vero è l'effetto della morale eccellenza dell'uomo, e niun'altra cosa, fuorchè la virtù, può partorirlo,

come la vera ignominia non può nascere che dal vizio. L'onore che cercasi per onesti fini riscuote la stima e l'approvazione degli uomini che hanno probità ed intelligenza; nè va mai disgiunto dalla modestia e dall'umiltà. È modesto chi per le proprie lodi non insolentisce, e non invidia quelle di altrui. È umile nel vero senso chi lodato non dimentica i suoi difetti, e si studia di emendarli.

L'onor falso non è nè il mezzo, nè l'effetto di onesti fini ed azioni; si cerca come fine assoluto, non come compagno o seguace della probità; per apparenti prerogative si riscuote, le quali non hanno veruna relazione colla virtù; il suo fondo è la vanità; e va sempre congiunto col fasto, coll'arroganza, coll'orgoglio: vizi propri di coloro, che senza merito sopra gli altri s'innalzano.

Chi va in traccia del vero onore non dee mai dimenticare la sublime massima di Socrate, il quale diceva: esser questa l'unica via di conseguirlo, se chi lo cerca si conduce in modo che sia veramente tale, quale vuol essere apprezzato. Coloro che con simulate prerogative, o con elimere apparenze di qualità pregevoli cercano lodi e celebrità guadagnano, corrono dietro a cosa vana e pericolosa; perchè se avviene che la chimerica appariscenza del merito si dilegui, al plauso ed alla lode la derisione succederà ed il disprezzo: onde per la tranquillità dell'animo sia meglio esser lodevole senza celebrità, ch'esser celebre senza stimabili qualità e senza meriti.

Ai beni finalmente presi nel senso giuridico si rapportano i mezzi e di soddisfare i primitivi bisogni, e di procurarsi altresì i comodi e le amenità della vita. Tre sono i principali doveri nella cura di questi beni; 1° che i fini di averli sieno onesti e nobili, vale a dire che corrispondano tai fini a quegli stessi della natura: quali sono la

conservazione, la sanità, la coltura dello spirito, la beneficenza, il godimento de' leciti piaceri; 2° che gli sforzi di acquistarli sieno moderati, cioè che tai sforzi non debbano predominare le altre morali cure, e gli studi più gravi che all'umanità convengono; 3° che i modi di conseguirli non sieno all'onestà contrari, o in altri termini, che i detti modi non solo si accordino cogli statuti civili e colle regole della prudenza, ma colle regole etiche ancora.

E ciò riguarda la perfezione propria, come fine razionale della regola etica. L'altro fine concerne la

FELICITÀ DEGLI ALTRI.

La tranquillità e giocondità dell'animo, e la perpetuità, o preponderanza almeno di tali affezioni sulle loro contrarie nel corso intero della vita, appellasi felicità. Dico preponderanza di tali affezioni, perciocchè nella vita dell'uomo, come ente morale finito, non può esservi tranquillità senza inquietudine, nè giocondità senza tristezza.

Ma che cosa rende l'animo costantemente tranquillo e giocondo, o in altri termini: che cosa è ciò che gli antichi chiamavano sommo bene? Su tale quistione hanno gravemente ne' tempi andati disputato i filosofi, e Cicero ne nel libro II *de finibus* numera sette opinioni, tre delle quali, esclusa l'onestà, fanno consistere il sommo bene o nel piacere fisico, o nella vacuità del dolore, o nell'uso e sazieltà de' naturali principii. Tre altre lo trovano nell'onestà con qualche accessione, cioè o ne' beni dell'animo, del corpo e delle cose esterne, o nell'onestà unita al piacere, o nell'onestà e vacuità del dolore. L'ultima in fine lo rinviene nell'onestà accompagnata dal decoro.

Queste opinioni avrebbero potuto forse accordarsi tra loro , se gli antichi fatta avessero una distinzione importante. Pare che sulla proposta quistione avrebbero dovuto prima esaminare : se la felicità più convegga all'interno o all'esterno stato dell'uomo , e vedere quale di questi due stati può diventare più perfetto : se l'interno , a cui si rapportano la ragione , la volontà ed i morali proponimenti , o l'esterno , al quale si riferiscono le ricchezze , l'autorità , l'imperio ec. A dir vero niuna cosa mena tanto a traverso le umane cure , quanto il correr dietro la prosperità , riposta nella copia de' beni esterni , e non incaricarsi punto della vera felicità , che consiste nella costante tranquillità e giocondità dell'animo.

La perfezione dell'uomo in fatti può contemplarsi in due maniere. L'una nella ragione , e nell'azione di ciò che devesi fare : l'altra nella cognizione e nel conseguimento di ciò che è espediente o utile a fare. La prima ha per iscopo l'onestà dell'animo : la seconda la prosperità della vita. L'una costituisce la sapienza , l'altra la prudenza.

La prudenza consiste in quell'abilità e destrezza che ha l'uomo , dietro la cognizione delle persone , de' tempi e delle circostanze , di far tutto piegare a seconda de' suoi voleri , acciò egli ben riesca ne' concepiti disegni ed intraprese , le quali partoriscono la prosperità della vita.

La prudenza perciò è distinta dalla virtù. Quella sa rivolgere la forza delle circostanze alla propria o comune utilità : questa trae sempre i suoi motivi di agire dalla legge morale.

La prosperità è altresì diversa dalla felicità. La prima denota la copia de' beni esterni che dall'uomo non già , ma dall'indipendente corso della natura dipendono. Tali sono i natali , la sanità , la forma e robustezza del corpo ,

il favore de' potenti ec. L'altra abbraccia i beni dell'animo, o i beni interni, che spesse fiate sono condimenti soavissimi di una vita anche la più misera. Se i fortunati sono stolti, se scellerati sono, vanno soggetti ai tristissimi effetti della stolidezza e della scelleraggine, all'ignominia cioè, al pentimento, ai malori più gravi; perciò sono miseri.

Ma le relazioni della prudenza e della virtù, che poggiano su principii ed abiti diversi, meritano più accurato e minuto esame. Primamente la virtù e la prudenza non sono sì unite che l'una star non possa senza dell'altra. Se dunque alla virtù mancasse la prudenza, ed il vizio ne fosse fornito, ben potrebbe accadere che nel primo caso i disegni andassero a male del virtuoso, e che nell'altro tutto prosperamente al vizioso riuscisse. La virtù inoltre e la prudenza non sono sì disgiunte che non possano star insieme. I cultori stessi più appassionati della virtù, se si tratta di cose importanti per la prosperità della vita, non esaminano essi forse le circostanze tutte che giovar possono o impedire il buon esito de' lor disegni, approvati dalla ragione; non pensano seriamente come far argine agli ostacoli, affinchè i desiderati avvenimenti a' loro voti e consigli corrispondano pienamente? La prudenza da ultimo giova al conseguimento di certi fini, a' quali siamo obbligati per dovere. Non è certo di dovere il cercar le divizie, ma può esserlo indirettamente, per allontanar la miseria, grande incitamento al mal operare. In tal caso non è la mia prosperità che cerco, ma la mia moralità, ed è per me un fine doveroso il conservarla nella sua integrità.

Siegue da questé considerazioni: 1° che la ragione può in certi casi comandar la prudenza; 2° che la mancanza

di prudenza non è sempre colpevole; perocchè la prudenza esige cognizioni ed abiti che la ragione non sempre comanda; 3° che la prudenza non è nemica della virtù, come divisano alcuni, ma ch'esercita talvolta su di lei qualche influenza. Benchè la virtù e la prudenza differiscano tra loro, la ragione in generale comanda la prima come fine, l'altra come mezzo di conseguirlo in certi casi.

Queste relazioni della prudenza e della virtù guidano pur a scoprire l'inganno di coloro, i quali pensano che il corso delle cose sia più favorevole a' malvagi, che a' seguaci della virtù. I vizi per sè stessi, senza gli aiuti della prudenza, partorir non possono la prosperità. I disegni de' virtuosi, anche sorniti di singolare prudenza, avrebbero più salutari effetti de' disegni de' malvagi, se a questi non accorressero in aiuto i malvagi stessi, ed a quelli non si mostrassero avversari. Tal è l'ordine ed il corso della natura, che, a cose eguali, ella è più propizia a' buoni che a' cattivi. Tutta quella diversità di fortuna, che è cagione di forti lamenti, e di mal apposte querele, dall'uso o non uso dipende della prudenza. Ma coll'ordine delle cose, e colle leggi della ragione tanto ben si accorda, che i prudenti debbano fare più vantaggi degl'imprudenti, quanto coll'ordine stesso e colle anzidette leggi meglio conviene, che la soavissima coscienza del retto operare, senza di cui non può darsi vera felicità, sia compagna indivisibile della virtù.

Stabilite queste teoriche, le quali sicuramente non possono aver per base l'esperienza, e che perciò troppo gradevoli non sono a' fautori dell'empirismo, è ora agevole di scoprire in che consista l'etico nostro dovere di promuovere l'altrui felicità, come fine razionale delle nostre

azioni. Non è di certo un dovere per noi il promuovere l'altrui perfezione, e se per felicità s'intende quella che nasce dalla virtù, non è in poter nostro di procurarla ad alcuno. Abbiamo però il dovere di non far cosa che alla detta felicità si opponga. Così è mio dovere di astenermi da certe azioni, le quali, attesa la natura dell'uomo, possano trarlo ad uno stato che la sua coscienza il tormenti. E ciò si dice scandalo.

Che se per felicità s'intende l'altrui prosperità, oltre il dovere di giustizia, che è la costante volontà di lasciare intatti e come inviolabili gli altrui beni esterni, acquistati per modo originario o derivativo, abbiamo pure l'etico ed assoluto dovere dell'altrui stima e dilezione morale, che consiste nella cura di gratificare e di beneficiare i nostri simili, nella custodia del loro onore, nella veracità e nel candore.

La premura di gratificare gli altri è la prontezza della volontà di far bene a persona anche ignota, ma senza molto nostro incomodo, e senza tema di alcun male. Compagne di questa virtù sono la cortesia, la civiltà, l'animo pacifico e mite. L'eccellenza dell'umana natura, che ci è comune cogli altri uomini, rende ragione della naturale tendenza che abbiamo di gratificare i nostri simili.

La beneficenza è lo studio costante della volontà di giovar agli altri, anche con grave dispendio delle forze e cose nostre, senz'alcuna speranza di lucro e di ricompensa. La beneficenza comprende l'*officiosità*, la *liberalità*, e l'*equità*, secondo che per l'altrui utilità s'impiegano o le forze dell'animo, o i beni esterni, o si ristringe in lor favore l'uso de' diritti e della nostra libertà.

Essendo necessaria la buona fama sia per trattar affari in società, sia per ottenere o esercitare pubbliche ca-

riche; riuscendo inoltre i sinistri giudizi che si portano sul conto di alcuno, specialmente dell'uomo onesto, acerbissimi, perchè fanno perdere la stima che ci concilia la fiducia ed il favor degli altri; è evidente esser il massimo de' doveri la custodia dell'altrui onore. Il perchè non dobbiamo nulla detrarre all'altrui reputazione, nè mostrar piacere se di lui si giudica sinistramente; che anzi è nostro singolar dovere di rigettare ogni vago o falso difetto che la malignità volesse apporgli.

Il buon nome è un bene, il quale comechè superi in valore ogni altro bene esterno, spesse fiate non basta a render sicuro, contro le arti occulte della calunnia, l'uomo il più virtuoso e prudente. I segreti calunniatori, che lacerano la fama degli assenti, sono simili a quegli omicidi che tra le tenebre ed alle spalle insidiano la vita. Perciò l'altrui onore debb'essere caro come il nostro. Ma se la custodia dell'onore de' nostri simili è un dovere, dobbiamo pur evitare di non alimentare con simulate lodi l'altrui orgoglio, o di gonfiar vie maggiormente con eccessivi encomi chi già tumido di vano fasto più che uomo si crede. L'adulazione è certo segno di animo vile ed abietto. Lodisi dunque ciascuno secondo il merito, e del nemico stesso si onori la virtù.

E perchè si danno *falsiloqui, simulazioni, reticenze*, le quali distruggono la vicendevole fiducia tra gli uomini, e le più gravi discordie fomentano; e siccome tutto questo si oppone alla spontanea e naturale espressione de' nostri pensieri; è nostro spezial dovere di evitar la menzogna. Questa non andando mai disgiunta da una certa violenza che si fa all'animo, ed opponendosi alla naturale disposizione che ha l'uomo per la verità; è per sò stessa una prova luminosa che la *veracità* è un prin-

cipio ingenito, il quale derivar non può dall'esperienza. Siamo quindi tenuti a custodire la veracità, che è madre di quella pregevolissima dote, la quale dicesi *candor dell'animo*.

Coerentemente a questo principio ve ne ha un altro, che sviluppasi coll'uso del linguaggio, e ci determina a prestar fede all'altrui testimonianza. Tal principio sembra da prima illimitato, ma a misura che la ragione si avvanza verso il suo perfezionamento, di mano in mano si corregge, e l'arte critica nasce. Pare che nell'infanzia il primo di questi principii sia meno potente dell'altro; perchè i fanciulli più facilmente offendono la verità, che negano fede agli altrui detti. Ma è sempre vero, dice lo Stewart, che un'abituale inclinazione a mentire può riguardarsi come un segno infallibile di qualche segreta infezione morale.

Intanto la veracità non sempre vuole che tutto si riveli. Spesse fiate la nostra e l'altrui perfezione esige che certe cose restino occulte. Nè ogni *falsiloquio* è illecito, perchè si danno parlari contro la mente, i quali non ingannano alcuno. Se ne incontrano nelle favole, e ne'saluti che sono in uso. Si danno altresì parlari contro ciò che si pensa, i quali, anzichè distruggere la vicendevole fiducia, l'accrescono. Tali sono quelli, per mezzo de' quali la vita di un innocente si salva, gli esploratori del nimico si deludono, e gl'infermi colla speranza della salute si sollevano.

Dalle cose finora discorse apparisce di che grave importanza sia la distinzione delle regole etiche dalle giuridiche; perchè, menando ella a conoscere i veri mezzi di possedere la virtù, ci fa pur acquistare una giusta idea del bene morale. Per essersi tal distinzione trascurata da

alcuni scrittori di morale, si è spesso fiate confuso col dovere etico il giuridico, e si è detto scienza etica ciò che in gran parte altro non era che diritto di natura. Peccato che un moderno nostro filosofo non ne abbia egli stesso tenuto conto! Ha questi nella sua Etica riunito e Diritto di natura, e Diritto pubblico, ed Etica propriamente detta, ed Antropologia ed Estetica. Che anzi nel Capo III di quest'opera, per non aver egli distinto il dovere etico ehe ha l'uomo verso sè stesso dall'etico e giuridico verso gli altri, espone una dottrina, la quale, se mal non mi appongo, pare ehe lasci alcuna cosa a desiderare intorno ai primitivi prinicipii della morale.

Ammette egli nell'uomo col filosofo di Königsberg due tendenze: l'una che lo spinge verso il suo ben essere, l'altra verso il bene. L'una che gli dice *sii felice*: l'altra *sii virtuoso*. La prima tendenza, secondo lui, può esprimersi a questo modo: *sii felice, se lo vuoi e se lo puoi*. Tu tendi da te stesso alla felicità; egli è questo un bisogno di tua natura che io non impedisco, nè ordino; perocchè sarebbe assurdo il comandare di correr dietro alla felicità.

Ma quando questa stessa voce interiore dice: *sii giusto, fa il bene*, ella non parla più dello stesso tenore; ella ordina senza restrizione; non dice: *se tu vuoi, se tu puoi*; ma dice: *è necessario, tu devi*; e ministri della sua potenza la stima ed il disprezzo vegliano all'esecuzione della legge. L'uomo intanto resta libero.

Difatti se l'uomo, siegue egli a dire, non avesse che il solo amor del piacere, l'uomo, secondo Kant, non sarebbe libero. La sua volontà e le sue azioni costituirebbero una serie di atti sensuali, e quindi una serie di cagioni e di effetti necessari. Ma l'uomo ha nell'essenza stessa della sua ragione alcune regole assolute, che non soffrono ec-

cezione, e quando queste regole si pongono, e si annunziano sotto la forma di un *imperativo* assoluto, appartengono alla *ragion pratica*. Il tipo inalterabile del giusto e del bene è *a priori*, e nella coscienza del *dovere* si contiene quella della propria libertà. Un'azione grande e generosa, un sacrificio eroico prova la libertà dell'uomo, il quale ha potuto sottrarsi alla legge della sua coscienza. Generalmente, la coscienza del comando e del divieto è la coscienza della libertà. Le azioni necessarie non si comandano, come non si comandano quelle che far non possiamo, mancando di potere.

Ciò premesso, il lodato Professore conchiude: Io convengo col filosofo di Königsberg, che vi sono nell'uomo due principii, i quali si disputano l'imperio della sua volontà: il *piacere* ed il *dovere*, o la felicità ed il dovere. Convengo che il dovere determina per sè stesso, indipendentemente dal piacere, la volontà, e che non può subordinarsi alla felicità, senza distruggersi.

Passa poscia nel § 31 del citato Capo a determinare i primitivi principii de' doveri. Tutti gli uomini, e' dice, si presentano alla ragione come esseri ragionevoli e liberi. Sotto questo punto di veduta sono essi riguardati perfettamente simili tra loro. Tosto che vedo gli altri uomini simili a me, se sono destinato ad esercitare su di essi una certa influenza, la ragione mi comanda di non violare nelle mie azioni la detta similitudine, e di rispettare l'indipendenza individuale. Questa legge di eguaglianza e d'indipendenza individuale può esprimersi così: *Riguarda costantemente, e senza eccezione nelle tue azioni un uomo, come un altro te stesso, e non pretendere di farlo servire come un mezzo cieco alla tua felicità; riguardalo anzi come destinato per sè stesso.*

Questa legge è proibitiva. Ella assegna a ciascun uomo i limiti delle sue azioni. Tu puoi, ella dice, far tutto ciò che non offende l'indipendenza e l'eguaglianza dei tuoi simili. La stessa regola corrisponde al precetto: *non offendere alcuno*. Or donde viene questo comando? Dall'interno di noi stessi, e può esprimersi così: *il non offendere il proprio simile è un dovere*. Ecco la prima circostanza nella quale il *dovere* si mostra a noi.

Ma la legge, che proibisce certe azioni, ci lascia, e' dice, la libertà morale di far alcune altre. Questa libertà di far quello che la legge non proibisce è ciò che dicesi *diritto*. Il diritto è congiunto al dovere negli altri di rispettarlo; senza di che il diritto non sarebbe diritto. Di qui l'altro precetto assoluto della ragion pratica: *rendi a ciascuno il suo diritto*. La legge non mi proibisce di lavorare per guadagnarmi il vitto. Se tu convieni meco di una mercede per la mia fatica, io, finita l'opera, ho il diritto di esigere la mercede convenuta, e tu hai il dovere di rendermi il mio diritto. *Non offendere alcuno; Rendi a ciascuno il suo diritto* sono i due principii primitivi e fondamentali di tutt'i doveri che i moralisti chiamano *perfetti*. Nella loro csecuzione consiste la *giustizia*. Il perchè la ragion pratica comanda a ciascun uomo: *sii giusto*.

Che se nell'interno di noi stessi, continua il nostro filosofo, troviamo la legge *sii giusto*, vi troviamo ancora quella che ci comanda di esser umani e benefici: *Sii benefico*. Una voce interiore non ci grida ella forse: *soccorri, se puoi, i bisognosi*? Non riscuote per avventura la nostra stima colui che penetrando nel tugurio del povero cuopre la nudità di lui, o di quell'altro che satolla il famelico, che istruisce l'ignorante, che consola lo sventurato?

Quindi conchiude: questi due precetti: *sii giusto; sii*

benefico, se puoi e quanto puoi sono precetti primitivi che l'uomo trova in sè stesso, nell'essenza della sua ragion pratica. Il primo precetto è assoluto: il secondo è ristretto da una condizione, perchè l'uomo può sempre non offender gli altri, ed esser giusto; ma non può sempre esser benefico. Voi mi chiedete di soccorrervi col danaro, potrò non aver danaro, ed il mio dovere di soccorrervi cessa. I moralisti hanno perciò chiamato i doveri derivanti dal primo precetto *doveri perfetti*: quelli derivanti dal secondo *doveri imperfetti*.

Fin qui i ragionamenti del valente filosofo sono concludentissimi. Ma ciò che siegue ha fortemente risvegliato la nostra attenzione, e ci ha forzati, nostro malgrado, a contraddire ad un uomo, del quale ammiriamo, non che la dottrina, la probità aneora.

Il principio: *sii giusto* (così egli nel Capo IV, § 35) consiste a non far male agli altri, a non offenderli nel corpo, ne' beni, nell'onore. Esso è dunque diretto alla felicità degli altri. L'altro principio: *sii benefico, se puoi, e per quanto puoi* teude egualmente alla felicità degli altri. Da ciò nasce una quistione: tutte le virtù si possono esse risolvere nel principio della benevolenza? Il principio del dovere è lo stesso che il principio della felicità de' nostri simili? Io sono stato, risponde, altra volta di questo sentimento. Ma ho cambiato di pensiero, e adottato qui l'opinione del signor Dalgald-Stewart, di cui trascrivo le seguenti osservazioni.

Alcuni moralisti immaginarono che la benevolenza sia il solo oggetto immediato dell'approvazione morale, e che la forza obbligatoria de' nostri doveri sorga tutta dalla manifesta loro tendenza a promuovere il bene della società. Malgrado le varie apparenze nell'umana natura che

a prima giunta sembrano confermare questa dottrina, essa incontra insormontabili difficoltà. Se il merito di una azione da nessun'altra circostanza dipenda, fuorchè dalla misura del bene avuta di mira dall'agente, ne verrà che la rettitudine di un'azione non possa mai esser determinata da' mutui rapporti fra l'agente stesso, e la persona che è termine dell'azione: conseguenza affatto opposta all'idea che hanno gli uomini tutti de' doveri di gratitudine, di veracità, di giustizia. Se non si ammette che questi doveri sono obbligatorii per sè medesimi, sarà forza concedere che un fine buono valga a giustificare l'uso di mezzi qualunque necessari al suo conseguimento, o con altre parole, che saremmo autorizzati a dispensarci dagli obblighi di gratitudine, di veracità, di giustizia, tosto che, così operando, avessimo per iscopo di promuovere alcuno degli eminenti interessi della società.

Che l'osservanza della veracità, della giustizia e di ogni altro nostro dovere ridondi a vantaggio dell'uman genere, si concede da ogni scuola di moralisti, e vi è ragion di credere, che se uno scorgesse tutte le conseguenze delle sue azioni, conoscerebbe di leggieri, che la pratica de' doveri medesimi è in totale profittevole sempre, anche ne' casi in cui le sue corte vedute lo fanno pensare altrimenti.

Fin qui lo Stewart, il quale combatte con valide ragioni il principio della benevolenza, che alcuni moralisti con Davide Hume ammettono come principio costitutivo de' doveri. Tali ragioni riepilogate sono :

1° Se il merito di un'azione non dipendesse che dal bene avuto di mira dall'agente, la sua rettitudine non potrebbe determinarsi da' vicendevoli rapporti tra l'agente e la persona che è termine dell'azione ; il che ripugna al-

l'idea che l'uman genere ha de' doveri di giustizia, di veracità, di gratitudine.

2° Se gli annunziati doveri non fossero obbligatorii per sè stessi, potrebbe un fine buono giustificare l'uso di un cattivo mezzo per conseguirlo, o in altri termini, potremmo dispensarci dai doveri di giustizia, di veracità, di gratitudine, se tanto esigesse alcuno degli eminenti interessi della società.

3° Se si potessero tener presenti tutte le conseguenze delle proprie azioni, facilmente si vedrebbe, che la pratica de' doveri nel loro insieme è sempre giovevole, anche ne' casi, in cui le corte nostre vedute ci fanno giudicar diversamente.

A queste ragioni io ne aggiungo un'altra, ed è, che ammettendo il principio della benevolenza, come fonte di tutt'i doveri, non si potrebbero da esso dedurre i doveri, che ha l'uomo verso sè stesso.

Or quest'ultima ragione è sfuggita al dotto nostro Professore, e lo vedremo tra poco, dovendo dileguar prima un forte equivoco.

Avendo egli nella prima edizione della sua Etica stabilito come primitivi principii della morale i due seguenti: *sii giusto, sii benefico*, i quali si rapportano semplicemente alla felicità degli altri, ed avendoli annunziati come obbligatorii per sè stessi, perchè dalla ragion pratica comandati; dovea di necessità seguirne, che tutte le azioni virtuose non potevano avere altro scopo che l'altrui felicità: in conseguenza la risposta alla quistione: *perchè piace la virtù?* non doveva esser altra, che quella da lui data: *perchè ci piace la felicità degli altri.*

Dunque fuor di ragione nella terza edizione dell'opera

su della si ritratta egli del sentimento altra volta avuto: *che la felicità generale degli uomini sia lo scopo di ogni virtù*; perciocchè tale sentimento è una conseguenza necessaria de' posti principii: *sii giusto; sii benefico*. E quantunque si riferiscano tali principii alla felicità degli altri, non per questo nascono essi dalla benevolenza, comechè si accordino con questa naturale disposizione dell'uomo; altrimenti potrebbe la benevolenza, come avverte lo scozzese filosofo, riuscire anche ingiusta nei suoi atti, se un grande interesse della società il richiedesse. Ma ammettendo i su mentovati principii per sè obbligatorii, ben potrà la benevolenza stessa diventare una virtù costante ed abituale, perchè sottoposta all'imperativo della ragion pratica.

Nella supposizione per tanto che i primitivi principii de' morali doveri si riducano semplicemente a questi due: *sii giusto; sii benefico*: principii che il nostro filosofo dichiara obbligatorii per sè stessi, le ragioni dello Stewart, le quali combattono il principio della benevolenza, non contraddicono punto all'assertiva, *che il principio del dovere è lo stesso che il principio della felicità de' nostri simili*.

Pare quindi che il testè lodato filosofo non abbia distinta l'azione che nasce dalla semplice benevolenza, come affezione sensitiva dell'uomo, da quella che deriva dai due principii obbligatorii per sè stessi: *sii giusto; sii benefico*. La prima (quando cioè l'atto della benevolenza si accorda colla legge) è puramente legale: l'altra è *oggettivamente morale*. Quella è contingente: questa necessaria, perchè dipendente dalla ragion pratica, la quale prescrive *di dover fare necessariamente*.

Se fatta avesse tal distinzione, avrebbe avvertito che

le osservazioni dello Stewart punto non riguardano ciò che ha egli con rigore logico dedotto dai due principii: *sii giusto; sii benefico*; ma si rapportano soltanto agli atti della benevolenza non sottoposti all'imperativo della ragion pratica.

Solo bisognava notare, che se tutt'i principii de' doveri si riducessero o alla benevolenza, o anche ai due soli: *sii giusto; sii benefico*, verrebbero ad escludersi dalla classe de' doveri quelli che ha l'uomo verso sè stesso. Nè possono questi ultimi farsi dipendere da ciò che la legge permette, come pare che il nostro autore pretenda.

Egli infatti nel § 36 dello stesso Capo dice: Kant insegna di esser assurdo farci un dovere della ricerca della propria felicità, e che l'obbligazione di menar la vita nel piacere, di fabbricarsi, p. e., un bel palagio (obbligazione che Wolfio c'inculca) è un'obbligazione chimerica, perchè il piacere non si comanda, ma si permette. Questa dottrina, egli poi riflette, sotto di un aspetto considerata, sembra doversi accettare: sotto poi di un altro pare che debbasi rigettare. Difatti, chi mai farà un delitto ad un uomo di aver trascurato di render bella e deliziosa la sua casa, di aver tralasciato di godere di un'amena passeggiata, o di non essere stato molto diligente nella scelta de' propri piaceri? Egli sembra che vi sia una distinzione essenziale tra le azioni doyerose e le azioni permesse. Da un'altra parte non facendo l'uomo a sè stesso un dovere della ricerca della propria felicità, pare che contro il sentimento generale degli uomini, si cancellino dalla classe de' doveri i doveri verso sè stesso. Chi mai non accuserà d'intemperanza un uomo che per un piacer di gola distrugge la sanità del corpo? Chi non imputerà una colpa

di accidia a colui che vive nell'ozio, e trascura di perfezionare le sue facoltà intellettuali? L'uomo ha dunque de' doveri verso sè stesso, ed il perfezionamento del proprio stato, e la ricerca della propria felicità cade sotto la legge morale.

Osserva poscia il nostro autore che alcuni conciliano in tal modo le due dottrine. La ricerca della propria felicità è affidata alla prudenza di ciascuno. Questa consiste nello studio illuminato della felicità, e quindi nel seguir le decisioni della ragione sul calcolo de' beni e de' mali. La prudenza non diviene virtù, se non quando ha il bene degli altri per iscopo finale, come spregiandola diventa vizio, quando il suo oblio porta pregiudizio all'altrui felicità. Un uomo mal sano di corpo, di uno spirito non coltivato, senza mezzi e senza conoscenza nulla può fare, o almeno molto poco per la felicità degli altri. Egli ha dunque un dovere di aspirare alla sanità, alle conoscenze, alla fortuna ed all'abilità, purchè ciò non faccia nella semplice veduta di soddisfare i suoi gusti particolari. L'uomo appartiene in parte alla sua persona, in parte alla propria famiglia, ed in parte a tutto il genere umano.

Or questa dottrina, conciliatrice delle due sentenze, e contro della quale noi apertamente ci dichiariamo, sembra giusta al nostro Professore, perchè dice, ch'ella non esclude dalla classe de' doveri quelli verso sè stesso. Ella, per suo avviso, stabilisce ancora la possibilità della direzione delle azioni permesse alle doverose. È un dovere, p. e., l'esser utile agli altri. Un divertimento onesto, che rallegra il mio spirito, mi rende atto a fatigar di vantaggio pel bene degli uomini.

Ma questa dottrina, noi insistiamo, deesi affatto ri-

gettare; imperocchè non dalla legge che permette, ma dalla legge che comanda dipendono i doveri che ha l'uomo verso sè stesso. E benchè dalla prova di tal proposizione ci dispensi quanto abbiamo esposto nella presente ricerca, pure non possiamo far a meno di osservare, che avendo il nostro filosofo ammesso per fondamento della scienza etica il Kantiano principio costitutivo di tutt'i doveri, ed essendosi mostrato sostenitore del principio stesso, non si sa poi intendere, come non siasi avveduto che il detto principio abbraccia pure i doveri che ha l'uomo verso sè stesso. In fatti, dopo di aver egli stabilito i due suoi principii di giustizia e di beneficenza, e dopo la definizione del dovere data dall'Ancillon, e da lui trascritta, dice: Kant ha annunziato il principio costitutivo dei doveri a questo modo: *opera in maniera che la massima particolare della tua volontà possa sempre valere come principio della legislazione universale*. Or il dovere che ha l'uomo di perfezionare l'interno ed esterno suo stato non è forse compreso nella legislazione universale della ragione? E se vi è compreso, perchè mai il valente uomo ha ristretto il Kantiano principio ai soli due precetti: *sii giusto, sii benefico*?

Si può chiedere inoltre: se la direzione dell'azione permessa alla doverosa sia di dovere o no. Se sì, l'azione non è più permessa, ma comandata; se no, l'azione è permessa semplicemente, e l'uomo non ha alcun dovere verso sè stesso.

È poi falso che la propria felicità sia affidata alla prudenza. Quella che dicesi vera felicità, non già alla prudenza, ma alla virtù è raccomandata. La prosperità, che nella copia consiste e nell'affluenza de' beni esterni, è ciò che si affida alla prudenza.

La prudenza finalmente diviene virtù non solo quando ha per iscopo il bene degli altri, ma quando ha pure per iscopo il proprio perfezionamento, come diventa vizio, quando perdesi di vista l'uno e l'altro scopo, ed il principio motore della volontà è semplicemente il piacere o il dolore.

VIII.

SULLA LEGGE MORALE.

Dilettazione morale e Modello della legge morale.

DICEVA con ingenuità Epicuro, che la virtù è un nome senza significato, se è separata dal piacere de'sensi. Non ci sorprenda questo linguaggio: esso, a norma di ciò che divisava Epicuro, è quello stesso de' moderni nostri filosofi che ammettono il piacere ed il dolore come supremi motori della volontà. Intanto l'odioso di tal pensiero colpì fin d'allora assai vivamente tutte le persone che aveano costumi, prevedendo le mostruose conseguenze che ne nascevano.

Il filosofo Cleante attaccò con una ingegnosa dipintura questa massima di Epicuro, della quale l'Oratore romano nel libro secondo *de finibus* ci ha conservato i principali tratteggiamenti. Vi rappresentava egli la voluttà co' suoi ornamenti più belli negligeramente assisa come una regina sul suo trono, col diadema in capo, lo scettro in mano, e intorno a lei tutte le virtù disposte a servirla al primo cenno. La prudenza presedeva alla scelta de' piaceri; la forza faceva la guardia per impedir il dolore di penetrare ne' reali appartamenti, e venire a turbarli; la temperanza li condivideva con una moderazione deliziosa;

la giustizia ne regolava l'ordinanza, assegnando a ciascun piacere il suo luogo e tempo. Tutte sembravano dichiararle, per quanto una dichiarazione può esprimersi in pittura, di esser oltremodo contente di non aver altro impiego nel mondo che di servirla. Ma se mi fosse lecito di contraddire a Cleante, direi che avrebbe egli dovuto rappresentare in questo suo quadro le nostre quattro virtù cardinali con fronte meno serena, perchè turbate dal molesto pensiero di vedersi ridotte ad essere, quasi direi, le dame di onore della voluttà. Ma tal era in fine il sistema di Epicuro, e se ci piace di essere conseguenti, tal è quello ancora de' filosofi che mettono il piacere alla testa di tutte le nostre deliberazioni morali. Perciocchè, qualunque sia il modo di esprimersi, sarà sempre vero in questo sistema che la virtù non è amabile per sè stessa.

Seneca difatti nel suo Trattato della vita felice rileva l'assurdità di un tal sistema con quel tenore che gli conviene. Oh il bell'impiego, e' dice, a' suoi difensori, oh il bell'impiego che voi date alla virtù, di essere, per dir così, la maestra di casa della voluttà, destinata a gustar prima di lei i cibi e le bevande che le si apprestano, per tema che non le sieno di nocumento! Voi siete ben ammirabili nell'ordine delle vostre idee: potete la voluttà alla testa per ubbidire, e la virtù alla coda per comandare! Ma vi ha sempre una picciola difficoltà che mi turba oltremodo e m'imbarazza. Come potrà ella mai la virtù reggere e guidare la voluttà essendo ella stessa sua ministra ed ancella, anzi traendo ella stessa dalla voluttà la sua origine? Sarà quindi la virtù amabile per la sola voluttà, e non per sè stessa.

Ma questo linguaggio, potrebbe dirsi, di Cleante e di Seneca è qui più poetico che filosofico. Quando si dice

che la virtù dirige la voluttà, vuolsi intendere per virtù la regola da seguirsi dietro il calcolo de' beni e de' mali. Se ad un piacere siegue un gran dolore, mi astengo dal piacere. Se a un dolore siegue un gran piacere, mi determino pel dolore. Tal è la dottrina di un moderno nostro filosofo che ammette con Kant l'imperativo della ragion pratica, e fa poi dipendere dal paragone del piacere e del dolore la *deliberazione* della volontà. Ma se così fosse, io rispondo, donde nell'uman genere le due idee assolute del bene e del male morale? Un ladro si astiene dal furto per timor della pena; ma s'egli potesse evitar la pena, domando: sarebbegli lecito o no di rubare? Se sì: donde l'idea che il furto è un male? Se no, ecco un'azione vietata, comechè fosse di piacere l'eseguirla. Un filosofo di buona fede dee confessare, che se il furto fosse lecito, non avrebbsi l'idea ch'esso di sua natura è un male.

Si tratta perciò di saper primamente: se la virtù tragga realmente la sua origine dal piacere, o in altri termini: se l'uomo non possa nulla volere che a motivo di ciò che lo modifica gradevolmente. E benchè una tal questione sia stata da noi ampiamente esaminata e discussa nelle precedenti ricerche, gioverà qui rammentare alcuni principii, i quali hanno stretta relazione coll'argomento che attualmente trattiamo. È fuor di dubbio che la volontà dell'uomo ha due tendenze: l'una verso il bene, l'altra verso il suo ben essere, o che torua lo stesso, l'una verso l'onesto, il giusto; l'altra verso il gradevole e l'utile. La prima è una tendenza preceduta da lumi, come una tendenza di ragione: l'altra è una tendenza per sentimento, e come per istinto. Quella ci rappresenta la virtù come un oggetto il più degno di esser seguito: questa ci

propone il piacere come un oggetto il più capace di solleticarci gradevolmente. L'una ci dice: seguitemi; egli è il dovere che vi chiama. L'altra ci grida: servitemi, e vi sarà grato l'ubbidirmi. La prima ci stimola pel punto dell'onore, e per la nobiltà delle idee alle quali c'innalza: l'altra c'interessa per la dolcezza delle sensazioni delle quali ci riempie, e per mezzo delle quali ci diverte.

Or non è egli evidente che la tendenza verso l'onesto ed il giusto è tanto naturale alla nostra volontà, quanto l'altra verso il gradevole e l'utile, e che ci è del pari impossibile il non amare ciò che è onesto e giusto, quando si mostra, come il gradevole e l'utile, quando si fa sentire? Le nostre deliberazioni in conseguenza non traggono semplicemente la loro origine dal gradevole e dall'utile, ma dall'onesto e dal giusto ancora.

E a dir vero le anzidette due tendenze nel corso ordinario della vita trovansi spesse fiate in circostanze nelle quali le loro vedute sono sì contrarie, i loro impegni tanto opposti, i loro moti talmente discordi, che non v'ha mezzo alcuno di accordarle insieme. Ciò che oltre modo piace e diverte, si mostra colle sue più seducenti attrattive; la fortuna con tutt' i suoi doni, la gloria con quanto sa più lusingare l'amor proprio. Uopo fia però a spese della virtù comperar il possesso di questi pretesi beni. Che si farà in tal caso?

La massima universalmente ricevuta si è, che in circostanze sì critiche, e nondimeno sì ordinarie, deesi sacrificare il gradevole e l'utile all'onesto ed al giusto, la fortuna all'onore, la gloria tutta del mondo alla purità della coscienza. Nè tempo in ciò si accorda a deliberare; l'esitare un sol istante è lo stesso che prevaricare. Per verità non credo che vi abbia nell'universo uom sì corrotto

che osi impugnare questo principio di morale ; ma s'egli è vero che non può l'uomo nulla volere o fare , se non in forza di qualche piacere preveniente , che diverrà mai così bella massima ? In qual senso potrà dirsi , ch'egli sacrifica il piacere al dovere , se la tendenza verso l'onesto ed il giusto è una stessa cosa coll'altra verso il gradevole e l'utile ? Si potrà sì bene in questa ipotesi immolar un piacere ad un altro piacere : un piacere del senso ad un piacere dell'intelligenza ; si potranno sacrificare i doni della fortuna alla riputazione di uomo d'onore : la gloria del mondo al riposo della solitudine ; si potrà pur immolare la dolcezza di una passione gentile e delicata a quella di certo preteso dovere , nel quale , per la forza delle circostanze , si troverà più gradimento ; si potrà , a dir breve , sacrificare un bene sensibile che diletta meno ad un bene di ragione che diletta più ; ma domando : se ciò sia in realtà sacrificar il piacere al dovere , come prescrive la massima ? Domando : se possa dirsi sacrificio un'azione , in cui l'amor proprio trova più gradevolmente il suo conto che nell'azione contraria , la quale vuolsi vittima del sacrificio ? E se qualche merito vi si suppone , perchè in effetto ve ne ha sempre uno a preferire i piaceri della ragione a que'de'sensi : in che consiste il merito di tal preferenza ? Perchè si preferiscono forse i piaceri della ragione in quanto sono ragionevoli , o perchè si preferiscono in quanto sono più vivi , più forti ? Se si preferiscono come ragionevoli , o in vista del dovere : ecco dunque una tendenza fissata nel caso pratico che ha per suo principal motivo l'onesto , il giusto , il decoro , ed è quel tutto che noi vogliamo . Ma se si preferiscono i piaceri di ragione a' piaceri sensibili , perchè sono attualmente più vivi e più forti , non deesi forse conchiudere che la tendenza

verso l'onesto, il giusto ed il decoro entra solo indirettamente nella preferenza che gli si dà sul gradevole, sull'utile, sull'indecente? E non è questa un'aperta contraddizione?

Ma dicono i partigiani della morale di Aristippo, che noi non amiamo, nè amar possiamo, se non se gli oggetti che piacciono. Or perchè mai un oggetto piace? Senza dubbio perchè dà piacere. Quindi concludono, che noi non amiamo effettivamente se non gli oggetti che danno piacere, ed unicamente perchè danno piacere.

Filosofi di gran nome ancora han riguardato questo ragionamento come una dimostrazione rigorosa; ma basta far attenzione al significato de' termini per iscoprirne tutta la mostruosa falsità.

A parlar con rigore, che s'intende quando si dice che una cosa piace? Si dice che una cosa piace o quando ci trae alla sua contemplazione, o quando riscuote la nostra stima, o quando ci modifica gradevolmente. Può ella quindi piacere per la sua verità, per la sua bontà, per le sue attrattive.

Che s'intende quando si dice che un oggetto dà piacere? Un oggetto dà piacere quando produce in noi una modificazione soddisfacente, dilettevole, grata. Ma questa modificazione può o precedere l'idea chiara e distinta dell'oggetto che dà piacere, o accompagnarla, o in fine seguirla. Sono queste altrettante maniere di dar piacere che i seguaci della morale del piacere e dell'interesse non distinguono tra loro, e bisognava non per tanto che si dessero la pena di far tale distinzione.

Or quando il piacere precede l'idea dell'oggetto che ci colpisce, è fuor di dubbio che in tal caso l'oggetto ci piace perchè dà piacere, o ci piace in conseguenza del pia-

cere col quale ci previene. Tal è il modo come gli oggetti sensibili ci sollecitano ad amarli; cominciano dal farsi sentire pria di farsi conoscere. Siccome perderebbero non poco, sottomettendosi all'esame della ragione, la prevengono, ne offuscano i lumi con mille seducenti prestigi che ne celano i difetti; entrano nel cuore col favor delle tenebre.

Quando il piacere non precede, ma accompagna soltanto l'idea chiara e distinta dell'oggetto che ci attira ed alletta, come nelle nostre virtuose amicizie, diciamo allora che l'amico ci piace e perchè il conversar con lui ci dà piacere, e perchè è dotato di tali singolari virtù che a lui ci attaccano, per render giustizia al personale suo merito. E in tal caso la tendenza verso il bene, e l'altra verso il nostro ben essere cospirano insieme a vieppiù stringere i nodi di una vera amicizia.

Finalmente quando il piacere siegue il concetto chiaro e distinto della cosa che si conosce, è evidente che allora questa cosa ha dovuto piacere pria di darci piacere. Ciò può accader in due modi: o la cosa che piace offresi alla nostra contemplazione, o alla nostra scelta. Nel primo caso dà ella piacere dietro la piena sua cognizione, e di tal natura sono specialmente le matematiche pure, le quali piacciono per l'evidenza che dee sempre accompagnarle, pria di darci piacere per la soddisfazione che siegue o all'invenzione del vero, o alla piena sua dimostrazione. Nell'altro la cosa dà piacere perchè la determinazione della volontà è seguita da un sentimento particolare di soddisfazione, che è la naturale ricompensa di una scelta di ragione. A questo modo dà piacere l'onesto, il giusto, il decoro: a dir breve, dà piacere a questo modo il dovere. Siccome una cieca scelta è indegna di lui, si

fa ella dietro gli ordini della ragione, pria di pagarne la deliberazione della volontà col piacere di aver fatta una scelta ragionevole. L'onesto ed il giusto piacciono per la grandezza del loro merito, pria di piacere pel diletto che se ne raccoglie. Così la giustizia piace ad un buon magistrato per l'equità delle sue regole, pria di piacergli per la soddisfazione di renderla, malgrado tutti gli ostacoli che vi si opponevano. Così la veracità piace ad un uomo d'ingenuo carattere, pria di piacergli per la soddisfazione di aver rispettato la verità, anche quando era ella contraria a' particolari suoi interessi.

Il vero dunque, il bene ed il gradevole piacciono e danno piacere in modi essenzialmente diversi. Il vero piace per sè, e dà piacere, quando è pienamente conosciuto. Il bene piace pure per sè, perchè dalla ragione è conosciuto, e dà piacere, perchè, fattane la scelta pel rispetto alla legge che lo comanda, eccita un senso di soddisfazione deliziosa. Il gradevole in fine piace solo, perchè dà piacere. Noi diremo *intellettuale* il primo piacere; l'altro (dopo la scelta) *dilettazione morale*; il terzo *piacere fisico*.

E invero la sensazione, il pensiero, l'azione sono tre fatti umani ai quali si legano spesse fiate affezioni piacevoli o dolorose. Ma indipendentemente dalla sensazione il vero ed il bene partoriscono piaceri che nella loro essenza differiscono costantemente dal gradevole che offre il senso. E non è forse vero che i piaceri del filosofo, del poeta, dell'artista ricolmano l'anima di una gioia deliziosa, e che la virtù di un Aristide, ammirata da tutta Atene, doveva d'ineffabile dolcezza riempire il cuore di quel sapiente?

Il vero inoltre ed il bene possono far nascere il senti-

mento del bello, il gradevole non mai. I rapporti scoperti dalle matematiche pure tra le quantità apparirono veri alla mente del Keplero; ma quando il valente uomo si risolse di applicarli al moto de' pianeti, e scoprì col loro aiuto le tre famose leggi che governano il mondo, queste leggi a lui si offerono con un carattere di ordine e di bontà. Seguì appresso il piacere, e le anzidette leggi vere in sè stesse, benefiche nella loro azione, divennero belle agli occhi suoi.

Quanto bella agli occhi del mondo apparve la beneficenza di Alessandro verso le leggiadre figlie di Dario, da lui fatte prigioniere, e la cura che egli ebbe del loro verginal candore!

Il gradevole in fine non provoca giammai come il vero ed il bene un giudizio necessario ed universale; esso cambia secondo la disposizione del soggetto, e tal fiata lo alletta, tal altra lo annoia. Ma la dilettaazione pura che nasce dal commercio della mente con le idee della ragione non solo si distingue dal gradevole nella sua origine, ne differisce puranche nella natura. Essa è sempre calma e tranquilla, e ne'suoi trasporti più vivi non mai degenera, come l'altro, in frenesia, che priva l'anima della coscienza de'suoi atti. Il carattere proprio di questa dilettaazione è di unire la calma all'energia, il perfetto possesso di sè all'entusiasmo. Ciò ha fatto dire a Platone che il raziocinio appoggiato all'esperienza, sempre chiaro e sempre freddo, è sol fatto per la parte inferiore dell'uomo; imperocchè la parte alta dell'umanità, sottraendosi all'impero del raziocinio e del senso, sen vola sulle ali delle idee nella regione della verità eterna. Queste in effetto non possono nascere dal raziocinio, e dalla sensazione, perchè oltrepassano la sfera della scienza che ha per fondamento la sensazione ed il raziocinio.

Posti questi principii, mi si apre ora libero il campo al proposto argomento, il quale riuscirebbe certamente superiore alle mie forze, se un celebre autor moderno, avendone con molta profondità trattata la materia, non mi risparmiasse la pena di aver a dissodare una terra incolta. È questi l'incomparabile Emmanuele Kant, che tanto con gran forza di mente ha eseguito nella sua Critica della ragion pratica, capolavoro dell'odierna filosofia, e mi si permetterà di attingere da tal sorgente quanto sull'annunziato argomento potrò dir di meglio, riserbandomi solo alcune riflessioni che questo sublime ingegno permette a' suoi lettori. Farò ciò tanto più di buon grado, perchè s'incontrano nell'anzidetta opera pensieri sì puri che provano ad evidenza quanto la filosofia, o la ragion consultata con nno spirito giusto e con un cuore retto sia di giovamento alla morale.

E a dir primamente della dilettazione morale, è fuor di dubbio esser l'uomo di tal natura che le piacevoli sensazioni, potendo determinare la sua volontà, e mettendosi sempre innanzi, lo spingono con forza verso gli oggetti a' quali si rapportano, ed e' cercando di possederli, giugne in fine a farne l'acquisto, e crede di poter difendere i suoi diritti, come primitivi ed originarii. Questa tendenza del me verso ciò che gradevolmente lo modifica, e lo porta a costituir sè stesso ragion soggettiva di determinare universalmente la volontà, è quel che dicesi *amor proprio*, il quale se alla dignità di legge morale s'innalza, diventa *arroganza*. Or la legge morale che di sua natura è oggettiva resiste all'amor proprio, e deprime l'arroganza, tutta spiegando la sua forza su queste due affezioni, che hanno la loro sede nella facoltà sensitiva. E siccome questa legge si esegue in virtù di una certa cau-

salità intellettuale che dicesi libertà, ed è per sè positiva, nell'atto ch'ella per tale causalità all'amor proprio resiste, e deprime l'arroganza, eccita nella parte sensitiva del me un sentimento di rispetto verso sè stessa, il quale rispetto, non essendo di origine empirica, perchè non dal senso, ma dalla stessa ragion pratica deriva, può ben conoscersi per anticipazione. Il rispetto dunque verso la legge morale è una certa sensazione di particolar natura, ed il concetto di essa legge è forse il solo tra i concetti per anticipazione che determina la relazione tra una certa cognizione ed il senso del gradevole e del disagiabile. Si fatta sensazione in conseguenza e può conoscersi per anticipazione, e può farci prevedere la sua necessità.

Questo rispetto verso la legge, rintuzzando la forza de' sensitivi impulsi, e favorendo oltremodo le determinazioni della volontà, serve non solo di sprone alla moralità, ma può dirsi la moralità medesima, mostrando al soggetto che lo sente l'eminente grado di dignità, in cui l'adempimento della legge lo costituisce, la quale affezione sovranamente diletta, ed è ben nota al Sapiente. E qui cade a proposito un'osservazione importante. Dovendo aver luogo, o rivelandosi tal rispetto nella facoltà sensitiva dell'uomo, ed essendo necessario di sua natura, si pone con esso e la facoltà sensitiva, e la limitazione della creatura ragionevole, a cui la legge morale lo impone: due proposizioni che la ragion teoretica prova solo con principii empirici, e perciò contingenti, perchè manca di principii necessari donde dedurle. Il perchè alla natura suprema e libera da sensazioni ch'esser potrebbero d'impedimento alle determinazioni della sua volontà, l'anzidetto rispetto verso la legge non deesi punto attribuire.

Si fatto rispetto può solo riguardar le persone, non già le cose, le quali sieno animate, o inanimate, eccitar possono l'amore o il timore, non mai quella che dicesi vera stima. È ben vero che sì le une che le altre destar possono puranche l'ammirazione; ma non per questo dee- si l'ammirazione colla stima confondere. L'ammirazione come moto dell'animo può anche crescere a dismisura e diventare stupore; sarà però sempre sentimento di ammirazione e non già di rispetto. I monti le cui vette vanno a perdersi nelle nubi; il numero e la distanza de' corpi celesti; la forza e l'agilità di certe belve eccitano sì bene la nostra ammirazione, ma non riscuotono veruna stima. Si può temer un uomo per la sua potenza, pel suo rango, pel grado in cui è rispetto agli altri membri del corpo sociale; si può amare pe' suoi cortesi modi ed obbliganti maniere; si può anche ammirare pe' suoi talenti, e per le ingegnose sue produzioni: potrà mancar intanto l'interna stima verso di lui. Per contrario innanzi ad un uomo ignobile ed abietto in cui scorgo molta probità morale, o ch'io voglia o ch'io non voglia, il mio animo tantosto s'inchina; perchè il di lui esempio mi mostra la legge che umilia il mio orgoglio, e che fa vedermi nel fatto il suo adempimento, e la possibilità di adempierla. Che se avessi pur la coscienza di possedere eguali gradi di probità, la stima verso di lui rimarrebbe sempre; perciocchè potendo qualunque umana dote esser manchevole di alcuna cosa, l'esempio che in quest'uomo la legge mi mostra, è un tacito rimprovero, il quale mi rivela ciò che far dovrei per uguagliarmi a lui. Potrebbe aver ancor egli qualche imperfezione, ma essendomi ella ignota, la sua virtù non saprebbe scapitarne, e nello stesso lume offrirebbe agli occhi miei. La stima è un tri-

buto che all'egregie azioni non si può ricusare; potrò esternamente rattenerla, ma non mi verrà mai fatto di non sentirla internamente.

Il modo come la ragion pratica propone l'adempimento della legge è tale che la sua voce incute timore al più audace malefico, e lo forza a fuggirne l'aspetto. Tiberio la teme nella virtù di Germanico, e Nerone in quella di Sorano e di Trasea. Or donde ciò nasce, se non dal rispetto ch'essi sentono verso la legge, e dal tacito suo rimprovero alle loro scelleratezze? È veramente cosa mirabile, non che a dirsi, a concepirsi ancora, come un'idea puramente di ragione possa aver tanta forza sulle ripugnanti inclinazioni del senso! Se tal rispetto traesse la sua origine dal gradevole o dal disagiabile, riuscirebbe inutile ogni sforzo per ispiegare la sua unione con un'idea per anticipazione. Ma questa unione è pratica soltanto, e aderisce alla rappresentazione della legge in quanto alla forma semplicemente: per conseguenza non può dipendere dal senso del gradevole e del disagiabile. *

La coscienza della sommissione alla legge, congiunta alla necessaria coazione fatta dalla ragione alle inclinazioni tutte del senso, è ciò che dicesi *osservanza* o *rispetto* della legge. L'azione che si fa secondo la legge, escluso ogni motivo derivante dal senso, dicesi *fatta per dovere*. Il dovere dunque abbraccia nel suo concetto la coazione, e la determinazione della volontà all'azione, comechè questa si esegua nostro malgrado, o non ostante ciò che propone il senso.

Il concetto perciò del dovere esige oggettivamente in ogni azione la convenienza di questa colla legge, e soggettivamente il rispetto verso la legge, come sola ragio-

ne della volontà *determinabile* in forza della legge stessa. In questo precisamente consiste la differenza tra la coscienza che opera *convenientemente* al dovere, e quella che opera *semplicemente* pel dovere, o pel puro rispetto alla legge. La prima azione può esser *legale*, ma non morale; e questo accade quando le inclinazioni sensitive, non contrarianti la legge, sono stati i motivi di determinare la volontà: l'altra è veramente *morale*; perciocchè il prezzo morale consiste propriamente in ciò, che l'azione si faccia per dovere, o in contemplazione della sola legge.

Il perchè in ogni giudizio morale deesi far sempre attenzione al principio della regola soggettiva, per vedere, se l'azione si fa pel rispetto alla legge, o per la convenienza, ossia accordo di questa colle inclinazioni del senso. La necessità morale per l'uomo è la coazione ed il rispetto verso la legge; nè può egli lusingarsi di poter giungere a tanto, che senza questo rispetto, il quale è sempre congiunto al timore di poterla violare, arrivi a posseder in fine la santità della volontà, come accade nella natura divina superiore ad ogni dipendenza; vale a dire che la legge morale per la volontà dell'ente perfettissimo è una legge di santità, per quella poi dell'uomo è una legge di dovere, o di coazione morale; nè potrà mai l'uomo darsi a credere, che per un'abituale convenienza della sua volontà colla legge, giunga in fine a tale stato di non più incorrere nel pericolo di violarla, o che cessasse la legge di esser per lui imperativa.

La possibilità della legge: *ama Dio sopra tutte le cose, e l'uomo come te stesso*, conferma mirabilmente l'esposta dottrina. L'amor di Dio, come morale inclinazione, non può essere un amore nell'esperienza, perchè

Dio non è cosa sottoposta a' sensi. L'amor verso l'uomo può darsi, ma non si può comandare; imperocchè non è nel potere di alcun uomo l'amar un altro, sol perchè l'altrui amore gli vien comandato. In quella legge dunque la voce *amore* non può altro denotare, se non se l'amor pratico, ed in questo senso: *amare Dio è osservare spontaneamente i suoi precetti. Amare l'uomo è adempiere spontaneamente tutt'i doveri verso di lui.* Ma il precetto, che l'uno e l'altro amore prescrivesse per regola, non potrebbe esser mai *imperativo*. Solo prescrivere potrebbe che a tale perfezione tentar dovremmo continuamente di aspirare. Un precetto che comanda di dover fare *spontaneamente*, è un precetto ripugnante. Il dover fare importa sempre coazione, e la coazione ogni spontaneità esclude. Quella legge dunque, che ogni altro morale precetto in sè contiene in modo eminente, non altro ci propone che di aspirar alla mente morale in tutta la sua perfezione. Ella suppone la santità della volontà, alla quale, più che per noi si può, siam tenuti di avvicinarci incessantemente.

Se l'uomo difatti pervenir potesse a ubbidire spontaneamente a tutti i morali precetti, non si troverebbe in lui nè anche la possibilità delle inclinazioni sensitive che lo stimolassero a traviare; imperocchè non acquista egli il dominio su tali inclinazioni che a forza di resistere loro continuamente: il che importa una coazione a sè stesso, o una reazione interna agli stimoli del senso, per poter fare ciò che non si può spontaneamente. Or l'uomo non può mai de' sensuali suoi appetiti esser libero interamente, i quali dipendendo da fisiche cagioni, non sempre si accordano colla legge morale che da altro fonte deriva. Se la natura creata giugner potesse a tal segno di adem-

piere spontaneamente la legge, il circospetto pudore si trasformerebbe in propensione, il rispetto in amore, e la volontà diverrebbe quasi una cosa stessa colla legge.

Queste riflessioni intanto dirette non sono a decidere la tanto rinomata disputa sull'amor di Dio, con sì vivo calore agitata tra i fautori della scuola di Porto-Realc ed i lorì avversari, disputa nella quale s'impegnò pure, comechè inconsideratamente, il prelato di Cambrai contro quello di Meaux, benchè quest'ultimo trattasse poi con poca discretezza l'illustre suo rivale: queste riflessioni, ripeto, dirette non sono a pronunziar definitivamente su tal quistione; imperocchè non avendo sì gli uni che gli altri ridotto alla vera sua idea l'amor verso Dio, la loro disputa è stata senza effetto, ed ancora indecisa pende. Colle anzidette riflessioni si è preteso piuttosto di determinare con accuratezza quale esser debba la mente morale de' doveri verso Dio e verso l'uomo, e di far argine a certo fanatismo morale, che anche a' nostri dì occupa le menti d'ingegnosi scrittori. L'esortare, p. e., ad azioni egregie e magnanime, come se queste, pel dovere non già, ma pel merito loro intrinseco dovessero farsi dagli uomini (ed è questa l'ordinaria maniera degli scrittori de' romanzi) è, a mio credere, un vero fanatismo morale. Dicasi lo stesso della stoica severità morale, che proponesi da alcuni, e di quegli educatori entusiasti, che obliando ogni idea di dovere, fanno base della morale il sentimento. Allora potranno come grandi ed eroiche valutarsi le altrui azioni, quando offriranno certi e indubitati segni di essersi fatte pel dovere che le imponeva. E se queste si proporranno come esempi da imitare, non si dovrà mai perder di vista l'adempimento del dovere che partorisce la dilettazione morale. Il comando della legge, il suo san-

lo e severo precetto, il rispetto verso la legge stessa, le quali cose tutte non mai cedono anche a quella che dicesi pura *filautia*, sono i veri costitutivi della mente morale. Solo in questo caso tenterebbe indarno la *filautia* d'illuderci con alcuni moti dell'animo, che per una certa somiglianza alla moralità eccitassero in noi una superba compiacenza, la quale ci desse a credere di esserci spontaneamente determinati all'egregie azioni, senza punto rivolger la mente al dovere che le prescriveva. Se ci faremo a ben esaminare la natura delle morali azioni, troveremo sempre la legge che assolutamente comanda, e che non mai permette alla volontà di decidersi, secondo ciò che piace all'inclinazione nostra sensitiva. Egli è questo l'unico mezzo di proporre come esempio l'eroiche azioni degli altri, ed il più valevole a formar la mente morale, perchè fondato su principii stabili, e moralmente determinati.

L'adempimento del dovere per tanto, e la dilettazione morale che ne nasce innalzano l'uomo sopra sè stesso, ed a quell'ordine di cose il sollevano che la sola ragione può pensare. La sua persona appartenente al mondo de' sensi è legata per l'idea del dovere al mondo intelligibile, ed in virtù di questa stessa idea acquistano pregio e valore le cose tutte che formano l'oggetto dell'ordine morale. La legge morale è santa; può l'uomo individuo non esserlo, ma l'uman genere come persona debb'essere per lui santo. Potrai delle create cose avvalerti in natura, ed usarle a tuo pro; l'uomo solo è fine a sè stesso; egli è il soggetto della legge morale, che è santa per l'*autonomia* della sua libertà.

L'anzidetta idea di personalità, che ci mette innanzi gli occhi l'eccellenza di nostra natura, è tanto naturale

alla ragione stessa dell'uom volgare , che può egli facilmente avvertirla. E non è forse vero che non si ha l'animo talvolta di profferire una menzogna , anche innocente , per mezzo della quale potrebbe taluno trarsi d'impaccio in un affare molesto , non per altra ragione , che per non comparir dispregevole agli occhi della propria coscienza in segreto? Forse la virtù non solleva l'uomo savio in mezzo a quelle calamità che avrebbe potuto evitare rinunciando al dovere? Non gli mostra per avventura di aver egli in sua persona conservata la dignità della specie intera , e questa voce che sollevasi dal fondo di sua coscienza no'l riempie di una soddisfazione deliziosa? Tale soddisfazione , che ei piacque chiamare *dilettazione morale* , non è felicità certamente , nè la menoma parte della felicità. Il savio intanto vive in seno alle maggiori sventure , e non si reputa indegno della vita. E' vive pel dovere , non vive per la vita , o perchè della vita si compiace. La sua dilettazione morale è l'effetto di quella venerazione profonda ch'egli ha per la legge , la quale è per lui ben altra cosa che una vita agiata e di godimenti ripiena.

Narrate a un idiota che Scipione vineitor di Cartagine , non avendo più di ventiquattro anni , ricusò di vedere una giovinetta prigioniera , già fidanzata ad un signor del paese , per tema di non contaminarne con una sola oechiata il verginal pudore : che ricevutone il riscatto , lo aggiunse alla di lei dote , per renderla ancor più cara allo sposo. E l'idiota scoprirà tantosto in quest'azione di Scipione quanto sia stato degno di stima quel grand'uomo , e vorrebbe essere un altro Scipione per imitarlo.

Tal è l'effetto dell'adempimento del dovere. Egli è sì naturale all'uomo che l'ultimo del volgo in una buona

azione prova il maggior de' contenti, e se la di lui azione si elevasse al grado di quella de' primi eroi di Grecia e di Roma, la dilettazione morale di quest'uomo sarebbe la stessa che quella di un Aristide, di un Camillo, di un Attilio Regolo. Possono sì bene con ciò che ci determina a voler il dovere unirsi e sensazioni gradevoli, e impegni, e interessi, ma questa unione dev'essere tale che il principio della propria felicità sia mai sempre subordinato al dovere. Imperocchè non ha nulla a dividere la dignità del dovere col nostro ben essere. Ha il primo una legge propria, un proprio foro, il cui giudice è la ragione. Il secondo ne ha un altro, le cui decisioni si fanno sempre nell'esperienza.

Riunendo dunque al giudizio della comune intelligenza tutto l'empirico che potrebbe entrarvi come motivo capace di determinare la volontà, ella lo scopre incontanente; perciocchè la legge direttamente si oppone ad ogni affezione piacevole o dispiacevole ch'eccitar potrebbe l'appetito sensitivo. La dissomiglianza de' motivi empirici e razionali talmente si distingue nella reazione della ragione pratica *legislatrice* contro qualunque sensitiva inclinazione contraria alla legge, che in forza di tal reazione s'ingenerano due particolari sentimenti: quello del rispetto verso la legge, e l'altro della dilettazione morale dopo l'adempimento del dovere, i quali non precedono la legge, ma si producono per lei sola che opera la coazione. Questi due sentimenti sono sol propri della legge morale, perchè niun uomo ha rispetto verso le sensitive sue inclinazioni, nè alcun fisico piacere può trasformarsi in dilettazione morale. Quindi l'intelligenza la più comune in un esempio proposto di motivi empirici che possono determinare la volontà incontanente si avvede, se sieno essi

di accordo o no colla legge. Trattandosi di motivi empirici, ella consulta sempre la ragione, se debba operare o no. Trattandosi poi della legge, non altro vede che la necessità di ubbidire.

L'empirismo intanto giova al moralista, che non può sottoporre i suoi concetti alla visione, come farebbe se si trattasse di cognizione teoretica. Può egli di fatti istituire l'esperienza nella ragione di ciascun uomo, e scoprire agevolmente il motivo puro dall'empirico. Aggiugnerà la legge morale come motivo che determina prossimamente la volontà a questa volontà medesima modificata empiricamente. Unirà, p. e., la legge morale all'utile di colui che vuol mentire per procurarselo, e distinguerà subito l'utile dal dovere. Farà, dice Kant, come il chimico, che aggiugnendo l'alcali ad una soluzione di calce nello spirito di sale, lo spirito, abbandonata la calce, si unisce all'alcali, e la calce precipita. Non altrimenti se si mostra la legge morale a chi senza esser virtuoso vuole comparir tale per suo utile, la ragion pratica gli rivela subito il vizio d'ipocrisia, e se questo vizio gli fa orrore, egli lascia l'utile, e si unisce a ciò che la personale sua dignità conserva ed accresce, qual è la veracità. L'utile intanto separato da ogni altra cosa che aderisce alla ragione, potrà in altro tempo unirsi alla ragione stessa, ma subordinato sempre al dovere.

Queste considerazioni mi offrono ora naturalmente l'occasione di far breve passaggio all'altra parte dell'argomento, cioè al modello o all'esemplare, che nel mondo de' sensi può rappresentar la legge morale.

Se una legge per anticipazione sprona la volontà a determinarsi pel bene morale: come conoscere, potrebbe dir taluno, se l'azione da farsi per la facoltà sensitiva sia

o no uniforme alla legge? Ciò si sa per la pratica facoltà di giudicare, che applica al caso particolare ciò che nella regola astrattamente si prescriveva. La regola, p. e., comanda in astratto la veracità. Tizio per vantaggiar un suo negozio potrebbe aiutarsi con una menzogna; ma Tizio se ne astiene pel rispetto dovuto alla legge. Ecco chiaro nell'esperienza che l'azione di Tizio si accorda colla legge. Intanto siccome la legge ha rapporto all'esistenza dell'azione, e non essendo una legge fisica, ma una legge di libertà, la quale esige nella moralità di ogni azione che la volontà si determini per motivi puramente razionali; appartenendo inoltre tutte le cagioni che offronsi ai sensi alla natura sottoposta alla legge fisica di causalità, pare che non possa darsi verun caso nel mondo sensibile, il quale mostri l'uso della libertà nella scelta del bene morale, che non cade sotto i sensi.

Ma se si riflette che ogni azione nel mondo fenomenico, in quanto è parto della legge morale non deesi considerare come un avvenimento fisico della natura, ma come un avvenimento sottoposto alla legge della libertà, sarà facile di trovare nel mondo stesso de' sensi il modello della legge morale. Il bene morale non è propriamente l'azione fisicamente considerata, ma la sua qualità moralmente conosciuta. Rendi il deposito; sii veridico, dice la legge morale. Or l'idea del dovere, che accompagna queste azioni, quando a'comandi della legge si ubbidisce, è quella precisamente che costituisce la rispettiva loro qualità morale. Ma l'idea del dovere essendo semplice ed assoluta (due attributi che a qualunque fisico avvenimento non possono di certo convenire), il giudizio perciò sulla moralità di un'azione non è analitico, ma sintetico. Il perchè la legge morale non altrimenti si rivela che come un principio sintetico *a priori*.

Ciò posto, la legge morale, che comanda il dovere, spiega, come si è detto, la sua forza sulle ripugnanti inclinazioni del senso, ed eccita nel soggetto un sentimento di stima e di rispetto verso sè stessa. Nella scelta inoltre che del bene morale fa la volontà, prossimamente determinata dalla legge, il soggetto medesimo prova una soddisfazione deliziosa, o quella che noi dicemmo dilettazione morale. Or queste due sensazioni, comechè di natura diversissime dalle altre modificazioni piacevoli o dolorose, avendo luogo nella facoltà sensitiva; ed essendo non per tanto necessarie ed universali, come la legge che comanda il dovere: dee seguirne che per sì fatte affezioni può ben rivelarsi nel mondo de'sensi la legge morale.

La legge per tanto di una tal manifestazione nel mondo sensibile sarà il modello e l'esemplare della legge morale. Questa legge, rapportandosi al mondo de'sensi, le cui leggi sono del dominio dell'intelligenza, non potrà esser altra che una legge dell'intelligenza stessa. Ella è del tenor seguente: *Esamina te stesso, se l'azione che ti proponi di fare, accadendo secondo la legge di natura, puoi considerarla possibile per la tua volontà.* Secondo questa regola in effetto giudica ognuno, se le sue azioni sieno buone o turpi. Se per utile proprio tu credessi ben fatto l'ingannare un altro: se disgustato della vita volessi per te stesso darti la morte: se duro ti mostrassi alle altrui sofferenze, ed appartenessi a quest'ordine (meglio direbbesi disordine) di cose, potresti menar in esso vita lieta e contenta? Ma ognuno sa che se tenta un'occulta frode, non tutti fanno lo stesso: se vuole darsi la morte, perchè annoiato della vita, il savio la conserva in seno alle calamità più tormentose: se non ha pietà dell'altrui miseria, non tutti sono della stessa dura

tempera. Quindi si avvedrà per questo confronto della regola delle proprie azioni colla legge fisica universale, che la sua regola soggettiva non è un motivo ragionevole di determinare la sua volontà. Questa legge fisica sarà dunque l'esemplare per giudicar l'azione secondo i principii dell'onesto. Così giudica la stessa intelligenza comune, a cui la legge di natura serve di fondamento in tutt'i suoi giudizi fatti nell'esperienza. Il perchè, dovendo l'intelligenza giudicare della causalità della libertà, si serve della legge di natura come modello di quella della libertà, nè potrebb'ella conoscer l'uso di questa seconda legge, se non avesse nel mondo de'sensi una legge, della quale, secondo le occasioni, servir non si potesse come esempio.

Rivelandosi quindi tra le cose soprasensibili la sola libertà per mezzo della legge morale, e servendo a questa una legge di natura come esemplare per l'uso della facoltà di giudicare nell'esperienza, e per conoscere se una particolar azione sia buona o cattiva; sarà della più alta importanza il badar attentamente di non riferire le cose che spettano semplicemente al modello de' concetti morali a' concetti stessi. Con questa precauzione si allontana dalla legge morale l'empirismo, il quale trae da principii sperimentali i puri concetti del bene e del male morale. Si allontana pure il misticismo, che converte in visione ciò che dee valer soltanto come simbolo, e sottopone all'uso de' concetti morali vere intuizioni, ma non sensitive quasi somiglievoli a quelle de' comprensori beati, e trascorre così nel trascendente. Il solo razionalismo della facoltà di giudicare all'uso conviene de' concetti morali, il quale non altro assume dalla natura, se non ciò che la ragion pura può per sè stessa pensare, nè trasporta al

soprasensibile cosa alcuna , che non si possa a vicenda , per le azioni nel mondo de' sensi , proporsi come regola di una legge universale di natura. Dobbiamo però guardarci più dell'empirismo che del misticismo ; perocchè il primo sollecitando più universalmente gli appetiti è più pericoloso, e svelle dagli animi co'suoi principii ogn'idea di bene e di male morale : mentre l'altro , come effetto del fanatismo , è di breve durata , nè può tutte preoccupar le menti.



IX.

LEGGE MORALE.

LA filosofia, secondo il Vico, considera l'uomo quale dev'essere, e sì non può fruttare che a pochissimi, i quali vogliono vivere nella repubblica di Platone, e non rovesciarsi nella feccia di Romolo.

La legislazione al contrario considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società, come della forza, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono i tre vizi, pe' quali corre a traverso il genere umano, ne fa la milizia la mercatanzia, la corte, e sì la fortezza, l'opulenza, e la sapienza delle Repubbliche. *Principii di una scienza nuova. Dignità VI e VII.*

Or si domanda se queste due massime si accordino o no con la legge morale?

Volendo noi rispondere ad una quistione sì importante, esaminar dobbiamo in che modo, per avviso di sì grave scrittore, sia nato quello ch'è dice *Diritto naturale delle genti*; e per questo esame è indispensabile una chiara esposizione delle profonde sue investigazioni intorno ad esso Diritto, seguita poscia da alcune nostre riflessioni.

Uomini di gigantesca statura, discesi dai tre figli di Noè, Sem, Cam e Giafet, rinunziando alla religione del Dio di Abramo, e divagando con error ferino per la gran

selva della terra, al primo fulminar del cielo dopo l'universale diluvio, si nascosero sbigottiti entro le grotte dei monti, ed incominciarono a riconoscere una divina forza superiore che dissero Giove. Fu questa la prima favola divina, la più grande di quante altre mai se ne finsero appresso, cioè Giove Re e padre degli uomini e degli Dei, in atto di scagliar il fulmine dal cielo. A somiglianza di questa prima favola nacquero le altre; imperocchè, avendo essi giganti robusti sensi e vigorosissime fantasie, nel tempo stesso che immaginavano le cagioni de' naturali avvenimenti, che intender non potevano, le credevano Dei; e di qui ebbe origine la prima poesia che fu tutta divina, accompagnata dai caratteri della grande poesia, quali sono: 1° *Impossibile credibile*; 2° *Popolarmente intelligibile*; 3° *Eccessivamente perturbante*. Traendo poscia que' primi uomini negli antri della terra con brutale violenza le donne, naturalmente ritrose e schive, si fermarono quivi ad usar con esse; perchè temevano alla presenza di Giove, che per quelle menti balorde era tutto il cielo, di praticar apertamente, come solevano, la venera bestiale. Con questi primi concubiti dettero essi principio a' matrimonii, pe' quali con mogli certe procrearono certi figliuoli, e fondarono così le prime famiglie, che con cicoplico imperio governarono.

A capo di lunga età gran numero di uomini empj, cacciati dalla forza de' propri mali, che lor cagionava la nefanda comunione delle donne e delle cose; inseguiti alla vita da altri più violenti e robusti, corsero a ripararsi negli asili di questi primi padri, che ricevendoli sotto la lor protezione, ampliarono con tali clientele il loro imperio. Quindi, costituito su di un ordine naturalmente migliore il familiare governo, lo estesero non che sulle proprie

mogli e figli, su questi clienti o famoli ancora, destinati a coltivar le loro terre, essendo già seguita una prima divisione de' campi, all'occasione di aver dovuto seppellire in essi i morti loro antenati.

Adorando questi capi di famiglia con molta religione una divinità per sè stessi fantasticata, e per mancanza di lumi, di tempo in tempo moltiplicata e divisa in un immenso numero di Dei, incominciarono con eroiche azioni a far mostra delle virtù più splendide. Ornati di prudenza, consultavano con gli auspicii i loro Dei in ogni emergenza della vita; forniti di temperanza, usava ciascuno con una sola donna pudicamente; ripieni di fortezza, uccidevano fiere e domavano terreni; dotati di magoanimità, soccorrevano i deboli, e porgevano aiuto a' pericolanti. Con questi mezzi giunse da prima la Provvidenza a costituir quelle repubbliche, che gli storici dissero erculee, dove i soli sapienti, forti e magnanimi governarono. Ma fatti grandi i discendenti di queste razze erculee per la religione e virtù de' lor maggiori, e molto più pe' sudori de' lor clienti, dalle opere de' quali incalcolabili vantaggi traevano, abusando delle leggi e dell'ordine naturale, che è quello della giustizia, fecero delle lor clientele sì aspro governo, che queste ammutinate, li costrinsero ad unirsi in Ordini sotto il comando de' più animosi che dissero re, per reprimerle. Ma dopo lunga resistenza per parte de' clienti, riuscirono in fine a pacificarli con la prima legge agraria, accordando loro il *dominio bonitario* de' campi, e ritenendo per sè il *dominio ottimo*.

In tal guisa nacquero le Città sopra Ordini regnanti di nobili; perchè finiti i regni divini, quando sotto gli auspicii degli Dei le famiglie si governavano, regnarono dopo di essi gli Eroi con una forma di governo, che ebbe

la religione per base, la quale, dovendosi custodire entro cssi Ordini eroici, tutt' i diritti e tutte le civili ragioni erano, in forza della religione, esclusivamente de' soli Eroi.

Ma dopo lungo volgere di anni, avanzandosi col crescer de' lumi la civiltà, si ricredettero le plebi della vanità di tale eroismo, e ravvisandosi di egual natura co' nobili, entrar vollero ancor esse nell'ordine delle cose civili, avendo permesso tempo innanzi la Provvidenza, che esse plebi gareggiassero con la nobiltà nell'eroismo, acciò per queste eroiche gare, venissero alla fine costretti i nobili a comunicar loro gli auspicii, da' quali le pubbliche e private ragioni civili dipendevano. In tal guisa l'amor della patria, e lo zelo verso la religione menarono i popoli ad esser sovrani nelle Città, come avvenne al popolo romano, il quale, avanzando nella forza di questi motivi stessi ogni altro popolo, fu poi il Signore del mondo. Così mescolandosi continuamente tra gli ordini civili l'ordine naturale, sursero le popolari repubbliche, dove per ridurre ogni cosa a bilancia, ordinò la Provvidenza, che il *censo* fosse la sola regola degli onori, acciò gl'industriosi e non gl'infingardi; i provvidi e non gli scioperati; i moderati e non gl'intemperanti; i ricchi con qualche virtù, e non gli avari, fossero gli ottimi del governo. In questa forma di popolare sovranità i popoli comandano leggi giuste, perchè universalmente buone, essendo la legge, al dir di Aristotile: *volontà senza passioni*, o volontà di colui che alle passioni comanda. Dalle Democrazie naeque poscia la filosofia, tutta intesa a formar l'eroe nella virtù, così disponendo la Provvidenza divina, perchè non avendosi appresso a praticare le azioni buone per sensi di religione, facesse la filosofia intendere la virtù nella sua idea *pura*, per contenere entro i limiti del dovere popoli

inciviliti e addestrati al mal operare, i quali se non avessero virtù, almeno de' vizi si vergognassero. Alla filosofia tenne dietro l'eloquenza, che per la forma stessa delle popolari repubbliche è amante del giusto, ed infiamma i popoli con la pura idea della virtù a comandar buone leggi. Una grande e vittoriosa eloquenza, per sentimento del Vico, fiorì in Roma a tempi di Scipione Africano. Imperocchè a quella età la sapienza civile ed il valor militare giunsero a segno, che avendo procurato a' romani sulle rovine di Cartagine l'impero del mondo, trassero al loro seguito un'eloquenza robusta, e di ogni ostacolo trionfatrice.

Se non che caduta la filosofia nello scetticismo, o in quel desolante sistema che *calunnia* il vero; corrotta la eloquenza, e divenuta a segno sofistica da far valere il diritto ed il torto con egual forza nel Foro; aspirando i ricchi al sovrano comando, e fomentando a tal uopo civili discordie tra' popoli; convertita la libertà popolare in una sfrenata licenza; gli stessi popolari stati finalmente rovinano. Ma la Provvidenza accorre sollecita co' rimedii seguenti.

Disponc che in essi popoli si trovi uno come Augusto, il quale sollevisi in Monarca, ed abbia in sua mano le leggi che non più valevano a frenare la popolare libertà, e ne proccuri con la forza delle armi l'adempimento. Manterrà egli contenti i popoli della lor religione e libertà naturale, senza di che gli Stati monarchici non sono nè durevoli, nè sicuri.

Se non trova la Provvidenza dentro le repubbliche questo rimedio, va a cercarne fuori. E perchè popoli corrotti, divenuti per la lor mollezza e leziosaggine, bugiardi, furbi, avidi e finti, rovesciarono in ogni genere di mal costume; una miglior nazione verrà con la forza delle

armi a soggiogarli e ridurli in provincia. Si rivelano in ciò due grandi verità; 1° che chi non può governarsi da sè, si lasci governare da altri; 2° che governi il mondo chi per natura è migliore.

Che se nè dentro consentano i popoli di aver un monarca, nè vengano nazioni migliori a conquistarli, vivendo cotali popoli, nella maggiore loro celebrità, in una somma solitudine di animi e di voleri; la Provvidenza disporrà che facciano selve e boschi delle loro città, ed irrigidiscano in una barbarie ancor più fiera della prima barbarie del senso; imperocchè insidia quella con vile fiera; con le lusinghe e le finte convenevolezze la vita de' confidenti e degli amici, e scopre l'altra una fiera generosa, che mette ognun al caso di evitarne gli oltraggi. Il perchè non più avvertendo questi popoli a lungo andare nè agi, nè delicatezze, ma i soli bisogni della vita, nel poco loro numero dalla universal corruzione campato, diverranno naturalmente comportevoli, e per la tornata semplicità del primo mondo de' popoli, rinascendo tra essi la pietà, la verità, la fede, ricominceranno a vivere le tre età del mondo civile, e ciò con corso *perenne*.

Poste le quali cose, chi oserebbe omai negare che gli Ordini civili non sieno l'opera di una sovrana sapienza, la quale senza forza di leggi, ma secondando naturalmente gli stessi umani costumi, divinamente gli regola, ed al loro scopo felicemente gli conduce? Sono in fatti gli uomini quelli che han formato questo civile mondo di nazioni, il quale è senza dubbio parto di una mente spesse fiate diversa, e soventi volte affatto contraria a' particolari fini, che gli uomini stessi si propongono. Vogliono infatti gli uomini usar la venere bestiale, per disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimoni, donde sorgono

le famiglie. Vogliono i padri esercitare troppo rigorosi imperi su i clienti, e nascono gli Ordini de' nobili. Vogliono questi Ordini abusare di loro autorità su i plebei, e vanno soggetti alle leggi che stabiliscono la libertà popolare. Vogliono i popoli liberi sciorsi dal freno delle leggi, e si trovano nella soggezione de' Monarchi. Vogliono i Monarchi esaltare indegni favoriti a luminose cariche, senza far conto del vero merito, e dispongono i sudditi a sopportar il giogo di nazioni più forti. Vogliono le nazioni disperdere sè medesime, e vanno a salvarne gli avanzi nelle solitudini, donde nuovamente a vita civile risorgono. Chi fa tutto ciò pur è mente, perchè ciò fa l'uomo con intelligenza. Non è opera del fato, perchè si fa con elezione. Non è effetto del caso, perchè l'uomo così facendo sempre, gli Ordini stessi delle civili cose con perpetuità ritornano.

Da questa breve esposizione del sistema di Vico risulta, che per uno de' principali suoi aspetti deesi tal sistema riguardare come una *Teologia civile ragionata della Provvidenza*, la quale scienza, a parere del Vico, è mancata sinora. I filosofi in effetto o hanno negata la Provvidenza, come gli Atei, o considerandola soltanto nell'ordine de' naturali avvenimenti, hanno appellato *Teologia naturale* quella parte della filosofia, nella quale questo divino attributo nell'ordine semplicemente delle cose fisiche si contempla. Pure, crede il Vico, che avrebbero essi dovuto sull'economia delle cose civili ragionar della Provvidenza con tutta la proprietà della voce. Imperocchè *Provvidenza divina* fu detta da *divinari*, indovinare, ovvero intendere ciò che agli uomini si nasconde, che è *l'avvenire*; ed è quella parte della giurisprudenza che tratta *delle cose divine*, donde dipende l'altra che la

compie, cioè *le cose umane*. Il perchè la scienza nuova è una dimostrazione, per dir così, di fatto storico della Provvidenza, per essere una storia dell'Ordine che la Provvidenza, senza verun umano scorgimento o consiglio, offre del civile mondo delle nazioni, le quali, comechè create in tempo, l'Ordine però che fa regnare tra esse la Provvidenza è universale ed eterno.

Le prove che reca il Vico in appoggio del suo sistema sono prove filosofiche e filologiche. E' pone per base tre principii: *religione, nozze, sepolture*, co' quali principii, per suo avviso, la civiltà incominciò delle nazioni, perchè principii comuni a tutt'i popoli del mondo. Ma le nazioni, per crearsi una giurisprudenza universale, correr devono necessariamente le tre età che gli Egizii dissero già passate in tutto il tempo del mondo corso innanzi ad essi. L'età degli Dei, nella quale gli uomini gentili credettero vivere sotto governi divini, ed ogni cosa esser loro comandata per la via degli auspicii. L'età degli Eroi, che riputandosi di natura diversa da quella de' plebei, regnavano in Repubbliche aristocratiche. In fine l'età degli uomini, nella quale si riconobbero tutti di egual natura, e vissero perciò in Repubbliche popolari, che passarono poscia sotto le Monarchie, che sono entrambe governi umani.

Concordemente a queste tre forme di governi si parlano tre lingue. La prima nel tempo delle famiglie, quando le genti erano di fresco venute all'umanità, la quale fu una lingua muta per cenni, o cose corporee, che avessero naturali rapporti alle idee che voleansi esprimere. La seconda fu una lingua per imprese eroiche, o sia per somiglianze, comparazioni, metafore, o naturali discrezioni, e questa lingua si parlò dagli Eroi. La terza fu una

lingua umana, con voci convenute tra' popoli, propria delle Repubbliche popolari e degli Stati monarchici, perchè con tale lingua i popoli comandano o interpretano le leggi, sotto le quali star devono con la plebe anche i nobili. Sono queste le tre lingue che gli stessi Egizii dissero di essersi parlate nel mondo, corrispondentemente alle tre summentovate età, cioè la *geroglifica* o *sacra* per atti muti, convenevole alla religione; la *simbolica* o per somiglianze, che come testè accennammo, fu l'eroica; finalmente la *pistolare* o *volgare* per gli usi della vita.

Ma l'Architettrice del civile mondo delle nazioni, secondo il Vico, è la Provvidenza. I primi fondatori delle nazioni dovettero pensare a forti spinte di violentissime passioni; in conseguenza il solo pensiero spaventoso di una qualche Divinità potè metter freno a' bestiali affetti loro, e renderli affetti umani. Da questo pensiero dovette nascere lo sforzo della volontà per frenarne l'impeto, ed o acquetarli del tutto, come fa *l'uomo sapiente*, o dirigerli ad usi migliori, come pratica *l'uomo civile*. Essendo però gli uomini tiranneggiati dall'amor proprio, in forza del quale non altro sieguono che la propria utilità, non sempre si dirigono verso il *giusto*; che anzi spesso fiate se ne allontanano. Difatti nello stato bestiale ama l'uomo soltanto la sua salvezza. Presa moglie, e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza della famiglia. Venuto a vita civile ama la sua salvezza con la salvezza della Città. Distesi gl'imperi sopra altri popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni. Unite le nazioni per paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza del genere umano. L'uomo in tutte queste circostanze cerca principalmente l'utile proprio. Il perchè non da altri che dalla Provvidenza divina può esser regolato a celebrar con gin-

stizia, la familiare, l'eroica, e finalmente l'umana forma di governo; talmente che non potendo conseguir sempre ciò che *vuole* dall'utile, ottenga almeno ciò che *deve*: nel che propriamente consiste il *giusto*.

Passando ora alle prove, facciam capo dalle

PROVE FILOSOFICHE (a).

Il Diritto naturale, dice il Vico, deesi trattare secondo l'idea che di esso Diritto ebbero i Giureconsulti romani, i quali lo definirono: *Diritto ordinato dalla Provvidenza divina, dietro i dettami degli umani bisogni ed utilità, osservato egualmente appo tutte le nazioni*. Il perchè la scienza di questo Diritto deve insegnare, come all'occasione di nuovi umani bisogni ed utilità, la mente dell'uomo, ne' vari suoi stati, siasi ita spiegando intorno al primario suo fine di voler conservata la specie: 1° con la conservazione delle famiglie; 2° con quella delle città; 3° con la conservazione delle nazioni; 4° con la conservazione di tutto il genere umano. Ond'è che la scienza del Diritto deve far conoscere, come gli uomini dallo stato della solitudine furono con certe nozze dalla Provvidenza menati allo stato delle famiglie, donde nacquero le prime genti o casati, su i quali poi sursero le Città. Da queste genti incominciar dee tale scienza; perocchè da esse ne incomincia la mate-

(a) Nella presente esposizione del sistema di Vico e delle prove che lo sorreggono, si è notabilmente abbreviato il testo, e si è procurato di renderlo più chiaro, liberando dal gran numero degl'incidenti il periodo, che lo rendevano prolisso ed oscuro. Ma si è quasi sempre nell'espressione del concetto ritenuta la parola stessa di Vico, perchè profonda e potentemente significativa.

ria o l'argomento, e deesi ella trattare, seguendo quella celebre regola, universale fondamento di tutta l'interpretazione, propostaci dal giureconsulto con quel sapientissimo motto: *Quotiens lege aliquid unum vel alterum introductum est, bona occasio est caetera quae tendunt ad eandem utilitatem vel interpretatione, vel certe jurisdictione suppleri*. Dove è da notare che il giureconsulto dice *occasio*, e non *causa*; perciocchè cagione del giusto non è l'utilità variabile, ma la *ragione eterna* che con le immutabili proporzioni *aritmetica* e *geometrica* misura le utilità variabili di esse umane bisogne.

La Provvidenza dunque è l'Architettrice di questo civile mondo delle nazioni, non potendo gli uomini unirsi in società, senza convenire in questo comune sentimento, *che vi sia una Divinità la quale vede nel fondo del loro cuore*. Non può difatti società di uomini incominciare, nè reggere senza mezzi, in forza de' quali altri riposino sopra le altrui promesse, e si acquetino alle altrui asseverazioni di fatti occulti. Accadendo spessissimo nella vita umana che bisogna promettere ed esserci promesso, e spesse fiate succedono fatti che non sono pur delitti, de' quali occorre accertar altrui, senza poterne offrire alcun umano documento. La fede perciò alle promesse non potrebbe aver luogo, senz'ammettere una Divinità, che vede nel fondo del cuore degli uomini.

Ma la Provvidenza per crear il mondo delle nazioni si è servita come regola della *sapienza volgare*, la quale è il senso comune di ciascuna nazione, che dirige in società le nostre azioni, sì che facciano acconcezza con ciò che ne sentono tutti di quel popolo o nazione. La convenienza del senso comune de' popoli o nazioni tra loro è la *sapienza del genere umano*.

Fabbro della Provvidenza, per architettare il mondo delle nazioni, è l'umano arbitrio, il quale essendo di sua natura incertissimo, si determina col senso comune degli uomini intorno alle umane bisogne ed utilità, che sono i due fonti del Diritto naturale delle genti, come dicono i giureconsulti romani.

Caratteri di questo Diritto sono *l'immutabilità e l'universalità*. E quanto al primo, il Diritto naturale delle genti è un Diritto eterno che corre in tempo. Siccome sono in noi alcuni semi eterni di vero, che tratto tratto coltivati, sviluppansi in ischiaritissime cognizioni; così nel genere umano sono sepolti, per la colpa dell'uom primiero, i semi eterni del giusto, che tratto tratto si sono iti spiegando in massime dimostrate di giustizia. Eccone alcuni esempj: Anticamente in Grecia, per diventar padrone di un fondo, bisognava che lo permettessero gli auspicj di Giove; perocchè gli Ateniesi avevano consacrato tutto il campo di Atene a Giove. Appo gli antichi Romani, bisognava una solenne consegna del *nodo*. A nostri tempi basta la reale consegna del podere stesso. Ora tutti e tre questi modi di acquistare sono fondati su quel *giusto eterno*: che non può uno divenir padrone di cosa altrui, senza la volontà del padrone. Questo prova che a misura sonosi ite spiegando le umane idee, i Diritti si dirozzarono prima dalla scrupolosità delle superstizioni; poscia dalla solennità degli atti legittimi e dalle angustie delle parole; finalmente da ogni corporea rappresentazione, sino a che arrivarono al loro puro principio scoperto da' filosofi, i quali intesero che il dominio in sua ragione assolutamente dipenda dalla volontà di colui che intende trasferirlo della casa sua in altrui, della quale volontà basta aver segni sufficienti, sieno schiette parole, sieno anche atti muti.

A questo esempio di ragion privata Vico ne aggiunge altro di pubblica ragione. Se vi furono uomini di sformate forze e d'intendimento stupidi, a' quali la stessa lor natura dettato avesse di aversi a temere per Divinità una forza ad ogni loro forza superiore, sarebbe egli stato questo un Diritto divino. Giove per provare ch'egli è il Re degli uomini e degli Dei, dice: ch'esso solo da uno de' capi della gran catena si strascinerebbe in dietro tutti gli uomini e tutti gli Dei che si attaccassero all'altro capo. Per le conseguenze di cotal Diritto divino Achille afferma, che se egli avesse forze uguali ad Apollo, non si sgomenterebbe di venir a tenzone con esso lui. Lo stesso Achille risponde ad Ettore che vuol patteggiare con lui la sepoltura, nel caso che fosse da lui vinto ed ucciso: che tra il debole ed il forte non v'ha eguaglianza di ragione; perchè non mai gli uomini patteggiarono co' leoni, nè le agnelle ed i lupi ebbero mai conformità di veloci. Ecco il Diritto divino cangiato in Diritto delle genti eroiche, le quali stimarono di spezie diversa e più nobile la natura de' forti di quella de' deboli. Ma ciò fu opera della Provvidenza, perchè non essendo uomini sì feroci ben addimesticati sotto l'impero della ragione, permise che temessero la Divinità della forza, acciò non si moltiplicassero le uccisioni, le quali infine avrebbero sterminato il genere umano. Ella è questa la storia come la filosofia della giustizia, che Grozio chiama *giustizia esterna delle guerre*. Ma se in tempi delle umane idee tutte spiegate, non più si stimassero alcuni uomini di natura superiore ad altri per la forza, ma tutti si ravvisassero di egual natura, correrà tra esso loro il Diritto delle genti umane, il quale prescrive: che i diritti ed i doveri, essendo gli stessi per tutti, devono gli uomini comunicar tra loro le utilità, eccetto il caso ove di

meriti si trattasse ; e ciò pure per serbar tra loro l'egualianza.

Altro carattere del Diritto di natura è la sua *universalità*, la quale si scopre meditando, che il progresso delle umane idee intorno al giusto naturale debbe aver avuto un principio, e che non altrimenti ha potuto incominciare se non che da uno stato di solitudine, quando cioè, l'uomo, abbandonato a sè solo, sentì il bisogno di congiungersi con donna, per propagar la specie, la quale gli fosse a un tempo di compagnia e di aiuto. Di qui il Diritto che gli uomini giustamente togliessero a forza le donne vagabonde, e le tenessero presso di sè nelle spelonche. Da questo Diritto monastico o ciclopico, che è un Diritto di giusta rapina per fondar il genere umano, trae sua origine l'altro delle giuste guerre, che si fecero appresso per conservarlo ; imperocchè il Diritto delle giuste guerre per conservar il genere umano non è meno giusto di quello delle giuste rapine per fondarlo. E qui s'incomincia ad abbozzar quella che da Grozio si appella giustizia interna delle guerre, che è la vera giustizia delle armi. Ora nello stato di famiglia il Diritto monastico è un Diritto naturale economico. Diramati i ceppi in più famiglie, il Diritto naturale diventa il Diritto delle genti maggiori (a). Unite le case o tribù in Città, il Diritto naturale delle genti maggiori s'innalza a Diritto naturale delle genti minori, o sia de' popoli intorno a civili bisogni o utilità di ciascuna Città, che dev'essere il Diritto naturale civile. Finalmente conosciutesi tra loro le Città per co-

(a) Chiama *Vico* genti maggiori quelle che fantasticarono le dodici *Deità* maggiori, come *Giove, Giunone, Apollo, Diana* ec. Appella genti minori quelle che innalzarono a cielo i loro *Eroi*, e ne fecero altrettanti *semidei*.

muni affari di guerre, di alleanze, di commerci, il Diritto naturale civile diverrà Diritto naturale delle genti seconde, ovvero delle nazioni unite insieme come in una gran Città del mondo, che è il Diritto del genere umano.

La Provvidenza impertanto tinse nel volto degli uomini perduti il rossore, del quale certamente non fu mai nazione al mondo che non si tinse, ed il se' compagno del senso stesso della libidine. Perchè se si domanda: quando gli uomini cominciarono a vergognarsi de' bestiali concubiti, e chi fa tale domanda non si ferma nella vergogna di una Divinità, non potrà mai concepire come cominciasse il concubito umano. Non potevano in fatti que' primi uomini vergognarsi de' figliuoli, de' quali erano per natura superiori, non di loro stessi che erano eguali, ed egualmente accesi del fomento della libidine; si vergognarono dunque di una Divinità, e fermarono le prime donne nella religione di quella Divinità, che impediva loro di usar la venere a cielo aperto. Da questo primo antichissimo principio di tutta l'umanità, cominciarono gli uomini a comunicar le idee tra loro, ed i mariti con le mogli, dall'idea di quella Divinità che uniti aveagli nella prima società. Poscia nello stato delle famiglie le Deità particolari di ciascun padre, unite in intere attinenze, furono i Dei de' padri. Unite le famiglie in Città furono i Dei di ciascuna patria, o Dei dell'Ordine de' patrizi. Unite le Città o nazioni tra loro furono Dei delle nazioni medesime, come i Dei dell'Oriente, dell'Egitto, della Grecia ec. Finalmente nel tempo che le nazioni si conobbero all'occasione di guerre, di alleanze, di commerci, furono Dei comuni al genere umano. Di qui il celebre motto: *un Dio che a tutti è Giove*.

Tale per le religioni e matrimoni ha dovuto essere l'or-

dine delle idee nel crearsi il Dritto naturale delle genti ; e l'ordine stesso d'idee si conferma pe' nomi che distinsero le prime genti , per le armi che le difesero , e pe' Governi che le conservarono.

Il Diritto naturale delle prime genti, per la ragione dei nomi appo i Romani, e de' patronimici presso i Greci (dicasi lo stesso delle altre nazioni) nacque e si custodì in forza di tre principii : *religione, nozze e sepulture*. Così i patrizi romani chiusero per la religione tra esso loro gli auspicii in quel Capo delle XII Tavole : *auspicia incommunicata plebi sunt*. Per le nozze solenni godevano essi soli i Dritti civili. Le sepulture finalmente accertavano ad essi con le genealogie, o serie degli antenati il sovrano comando delle terre. Egli è questo il principio della prima divisione de' campi ordinata dalla Provvidenza : principio che può solo scoprire come le Città tutte sieno surte sopra due Ordini : uno di nobili, l'altro di plebei.

In conseguenza de' nomi che furono de' soli padri dovette accadere che i soli nobili nelle adunanze avessero il Diritto delle armi, come per tal Diritto i Romani s'intitolavano *Quiriti*, da *Quiris* che significa asta, e *Quiriti* è vocabolo che esprime Genti d'arme in adunanza. Il che ne convince che avendo i soli nobili il Diritto delle armi, o della forza, che dicesi nelle Città *Imperio civile*, perchè essi soli avevano la gente ; dovevano essi soli trattar del Diritto delle genti, come di lor cosa propria.

I primi Governi adunque hanno dovuto essere tutti *Aristocratici*, o sia di Ordini di nobili, che furono gli Eroi così de' Latini come de' Greci, degli Egizii, degli Asiani, in tempi della loro barbarie. Ma formandosi tratto tratto con le nazioni i parlari vocali, vennero finalmente i plebei a riconoscersi di natura eguale a quella de' nobi-

li, ed allora sulle rovine del Dritto naturale eroico, surse il Dritto naturale delle genti umane, in forza del quale addivennero i popoli Signori nelle popolari *Repubbliche*, le quali passarono poscia naturalmente in *Monarchie* che dettano le leggi con le lingue comuni de' popoli. Il perchè in persona de' Monarchi si riunirono gli antichissimi auspicii, i nomi delle nazioni, ed il sommo Imperio delle armi, con le quali difendono la religione e le leggi.

È che tale sia stato in realtà il principio ed il progresso delle idee intorno al Dritto naturale delle genti, basta riflettere sul modo come potè accadere la divisione dei campi, che è il fonte del dominio originario, come Grozio lo appella, donde tutti derivarono i domini ed imperi del mondo. Imperocchè nella guisa che si troverà fatta essa divisione, nella guisa stessa si scoprirà esser avvenuta l'origine de' Regni. E qui si domanda: se i primi uomini si dividessero tra esso loro i campi nella copia dei frutti spontanei della terra, o nella loro scarsezza? Se nella copia: come senza dura necessità si spogliarono essi della loro eguaglianza e libertà naturale, che nella stessa servitù, in cui noi siam nati e cresciuti, si fa sentir dolce quanto il nostro essere stesso? Se nella scarsezza: come potè cotal divisione accadere, senza risse ed uccisioni maggiori di quelle, che partoriva la stessa comunione primitiva? Siccome la copia delle cose necessarie alla vita rende gli uomini naturalmente discreti e comportevoli, la scarsezza per contro di esse cose, negli ultimi bisogni, fa diventare gli uomini anche i più umani oltremodo insolenti e fieri, perchè hanno a contendere su i mezzi di conservar la vita. Per queste difficoltà la divisione dei campi non si è potuto immaginar accaduta sinora che per una di queste tre guise: o che gli uomini si fossero fatti

regolar volentieri da qualche Sapiente, come vuole Platone, o che vi fossero stati costretti da uno de' violenti di Obbes, o che ornati di virtù nel secolo d'oro, prevedendo i disordini che avessero potuto nascere dalla *comunione*, fossero stati essi stessi gli arbitri di tal divisione, e fatta l'avessero in maniera che non toccassero terreni tutti fertili ad alcuni, e troppo sterili ad altri; a questi deficienti di acqua, a quelli abbondanti di fontane perenni. Così posti i confini, si fossero essi confini rispettati, e con giustizia e fede conservati. Ma quest'ultima maniera è tutta poetica; la prima tutta filosofica; quella di mezzo de' rei politici, i quali sotto lo speizioso pretesto del bene comune, fingessero di parteggiare la libertà, per fondar la loro tirannia: che è quanto dire avessero per frode costretto gli uomini a dividere i campi in un tempo, che per la semplicità del costume non poteva esser quello della frode. Per queste gravi difficoltà la divisione de' campi non si può concepire avvenuta altrimenti, che per motivi di religione. Imperocchè uomini feroci e tutti eguali, nè di altra eguaglianza qui si tratta che di quella proveniente dalla fiera lor natura, se mai senza forza d'armi, senza imperio di leggi tra lor convengono, non possono farlo che pel timore di una natura creduta superiore all'umana. E qui si medita il lungo raggirato lavoro della Provvidenza, la cui mercè alcuni de' primi uomini nel ferino lor divagamento, a' primi fulmini del cielo, dopo l'universale diluvio, si scossero; e celatisi nelle spelonche, quivi con certe donne si fermarono, e vi ferono certe razze, che occuparono le prime terre vacue, dove seppellirono i loro morti. A certe occasioni dettero fuoco alle selve, le ararono, e vi seminarono del frumento, e così posero i termini ai campi, sparsi di fiere superstizioni, per le quali essi con

le loro attinenze difendevano fino al sangue le loro terre da vagabondi che andavano a rubare le messi. Ma dopo lungo volgere di anni questi vagabondi, inseguiti da altri più violenti, corsero a ripararsi entro i confini posti ai campi da que' primi padri, i quali (avendo sì disposto la Provvidenza) si trovarono su i ricoverati col vantaggio di esser eglino i Signori de' campi, ed i Sapiienti della temuta Divinità, ed i ricoverati loro famoli o clienti.

Di qui la naturale differenza di due umane condizioni (che gli eroi dissero nature) in tale stato : una di nobili, l'altra di plebei. Difatti qual risposta potrebbesi mai dare a chi ne domandasse : come tutte le Città fossero surte sopra due Ordini, uno di nobili, l'altro di plebei ? Se le Città sursero sulle famiglie, e queste innanzi le Città erano tante minute repubbliche libere e sovrane : come ebbero alcune la bona fortuna di esser Signore nelle Città, ed alcune la disgrazia di esser plebee ? Se dicesi che altre si trovavano più ricche di campi ed altre no, le più ricche dovevano esser quelle che li avessero con maggior premura e diligenza coltivati, perchè la ricchezza degli Stati non mai provenne da campi incolti, ma da campi ben lavorati. Ond'è che le famiglie più numerose avrebbero dovuto possedere i colti, gl' incolti quelle de' pochi. Ma nelle Città i pochi sono i ricchi, la moltitudine è dei poveri ; sono quelli i Signori, questi la plebe. Oltre a ciò non si può capire che uno vada in povertà, se non per queste tre cagioni : o che dilapidi le sue fortune, o che le trascuri, ed un altro se ne ponga in possesso, o che fraudolentemente, ovvero per forza gli sieno tolte. Ma in quello stato non potevano esservi prodighi, perocchè gli uomini di allora erano paghi delle cose necessarie alla vita, nè vi aveano commerci de' campi. Se i poveri la-

•

sciato aveano in abbandono i campi, come potevano vivere e moltiplicare in gran numero senza campi? Se per frode lor furono tolti, per qual utile introducevasi la frode in una vita semplice e parca, non di altro contenta che de' frutti non comperi de' propri campi? Altre maniere nella vita civile ci è negato d'intendere, perchè altri nobili, altri plebei componessero le Città. Se dunque non da propria dissolutezza o infingardaggine, non da altrui frode o forza ebbe origine la ricchezza e la povertà delle Città, deesi dire che la ricchezza e la povertà sieno opere della Provvidenza, la quale crear volle la nobiltà con quelle civili doti che adornano l'umanità migliore; e queste sono: *pudor di sè stesso*, che è padre della gentilezza ed il più bel colore della virtù, come Socrate diceva; *castità de' matrimonii*, e *pietà verso i defunti*. Tali sono le tre perenni sorgive delle nazioni, donde poi venne *industria di coltivare i campi*, inesausta miniera delle ricchezze de' popoli; *fortezza nel difendersi da' ladroni*, inespugnabile rocca degl'Imperi; *generosità in fine di proteggere gl' infelici e gl' ignoranti con istruirli e difenderli dalle oppressioni*, salda base de' Regni.

Per le cose finora discorse, riflettendo anche al modo come si divisero i campi ed alla differenza delle due condizioni: l'una di nobili, l'altra di plebei, rivelansi i termini, entro a' quali corrono i costumi delle nazioni, e se ne scopre la morale. Gli uomini badano prima al necessario, poi al comodo, indi al piacere, più in là al lusso, finalmente al furore di strapazzare e di buttar via le sostanze. Gli uomini che sol intendono le cose necessarie alla vita, sono in un certo senso filosofi, e di qui la moderazione degli antichi popoli.

Gli uomini rozzi e robusti trovano sol piacere nell'esercizio delle forze del corpo, e di qui i principii de' giuochi Olimpici, de' giuochi compagni della virtù negli usi della guerra; delle giostre e di altri giuochi cavallereschi dell'ultima barbarie. Gli uomini per contrario, avvezzi alla riflessione, amano gli agi ed i piaceri de' sensi per ristorarsi. I popoli prima fieri, poi feroci e ritrosi a freno di governo, appresso sofferenti, finalmente inchinati a sopportar fatiche. Prima barbari ne' costumi, poi severi, appresso umani, poscia gentili, più in là delicati, infine dissoluti e corrotti. Prima stupidi, poi rozzi, appresso docili, poscia perspicaci ed acuti, capaci d'inventare, finalmente arguti, avari e fraudolenti. Prima selvaggi e soli, poi stretti in fida amicizia con pochi, e poscia per fini civili attaccati a molti, da ultimo, pe' loro privati interessi, dissoluti con tutti, e nella gran folla de' corpi ritornano alla prima solitudine con gli animi.

Per le cose stesse, oltre la morale, rivelasi puranche la politica del genere umano. I padri nello stato familiare dovettero essere i Sapiienti, perchè aveano più sperienza; come più degni dovettero essere i Sacerdoti; come posti in somma potestà furono i Re delle loro famiglie; talmente che in lor persona si riunirono e quasi addivennero una cosa stessa Sapienza, Sacerdozio e Regno. Sapiienti in divinità di auspicii, sacrificavano per procurarli. Intelligenti degli auspicii, ordinavano ciò che volevano da essi gli Dei e soprattutto le pene. Come Re in fine ebbero il diritto della vita e della morte su i figli, e la loro potestà estendevasi pur anche su gli acquisti dei lor figliuoli. Questa forma di Regni Ciclopici, derivante dalla natura de' primi padri, ignorata da Grozio, è la vera cagione, perchè non abbia potuto egli spiegare come

sieno surte le prime Monarchie con giustizia. Ha fatto dire ai rei politici che l'uomo violento di Obbes le avesse con la forza fondate, a Machiavelli e ad altri che nascessero dall'impostura. Ma nè per la forza, nè per l'impostura poterono a patto veruno nascer le prime Monarchie, per le insuperabili difficoltà dianzi esposte sulla divisione de' campi.

È facile ora di scoprire, non che il principio della virtù eroica, quello altresì delle genealogie delle prime genti. Uomini di fresco passati da una sfrenata libertà, ad un'altra, regolata soltanto dalla Divinità, ed illimitata in conseguenza, riguardo al resto degli uomini, qual era appunto la libertà de' padri nello stato delle famiglie, devono ritener lungo tempo il feroce costume di vivere e morir liberi. Or se tale libertà vien conservata dalla loro patria, che ad essi assicura i propri Dei, pe' quali hanno una infinita potestà sugli altri uomini, saranno naturalmente portati a morire per le loro patrie. Si consacreranno perciò per la loro nazione, non già per desiderio d'immortalità di fama, non essendo valevoli a intendere *universali* ed *eternità*, ma per troppo affetto particolare alle proprie sovranità dalla loro patria conservate.

Quanto al principio delle genealogie, basta riflettere che i postati nelle proprie terre, risentiti finalmente delle schifferze, provenienti dal marciume degl'insepolti cadaveri, dovettero atterrarli con ordine, imponendo su di essi alcuni ceppi, per lo qual atto di umanità appo i Latini da *humare* venne detta *humanitas*. Col volgere poi degli anni da tali ceppi, in lungo ed a traverso disposti, dovettero i veggenti avvertire la genealogia de' trapassati, e con essi la nobiltà delle loro prosapie.

Questi nobili, riuniti in Ordini, costituirono appo tutte

le nazioni gli antichissimi Regni eroici, detti Regni dei Cureti, e nell'antica Grecia chiamati Regni degli Eracclidi. Uscirono i Cureti dalla Grecia, e si sparsero in Saturnia o Italia, in Creta dove, perchè Isola, durarono più lungamente, e nell'Asia minore. I Regni de' Cureti in queste antiche nazioni erano uniformi a quelli descritti da Omero con due sorte di adunanze eroiche. Le une sotto il nome di Βελγ, dove si riunivano i soli Eroi: le altre dette αγορα, nelle quali si ragunavano i plebei, per sapere le determinazioni conchiuse dagli Eroi. A questi governi eroici rispondono acconciamente le voci latine *Comitia Curiata*; *Comitia Centuriata* e *Comitia Tributa*. I primi Comizii erano le adunanze de' Sacerdoti, per definir le cose sacre; perchè da prima, con l'aspetto delle cose divine, venivano riguardate, non che le sole leggi, tutte le altre cose umane ancora. Comizii Centuriali erano le adunanze, dove si comandavano le leggi, e si ragunavano in esse i soli Eroi, che avendo la ragione delle armi, potevano comandar le leggi. Sono queste le adunanze delle Βελγ da Omero, e da sì fatti Comizii certamente restarono detti Centurioni i Capitani di cento uomini di arme. Finalmente Comizii Tributi erano le adunanze plebee che non avevano alcun Diritto di usar arme, ma erano obbligate a pagar il Tributo. Si convocavano queste ultime adunanze, per sapere che cosa comandassero le leggi, e sono esse le αγορα di Omero, le quali dovettero dirsi da prima con tutta proprietà *plebiscita*, che tanto suona quanto *plebinota*. Queste cose latine, composte con le greche di Omero, possono spargere molta luce sull'oscura ed intrigata materia de' Comizii. Le stesse cose ci dicono: 1° che il Diritto de' Quiriti romani è Diritto delle genti non pur del Lazio, ma della Grecia e

dell'Asia ; 2° che *Curia* non si disse già *a curanda Republica* ; ma da *quiris* asta, ed era riunione di nobili, che avevano il Diritto di maneggiar d'asta.

I Cureti poi detti Eraclidi, o della razza di Ercole, erano prima sparsi per tutta la Grecia, anche per l'Attica, donde nacque poscia la Repubblica libera di Atene. Si ridussero finalmente al Peloponneso, dove la Repubblica di Sparta sotto forma aristocratica durò gran tempo, la quale al dir de'filologi ritenne assaissimo de'costumi eroici ; perocchè fu un Regno degli Eraclidi, in cui sceglievansi due Re a vita, che ministravano le leggi sotto la custodia degli Efori.

Sulla morale e politica de' primi fondatori delle nazioni venne a crearsi una simigliante Giurisprudenza in tre tempi. Una Giurisprudenza Divina ; una Giurisprudenza Eroica, ed una Giurisprudenza Umana.

Ma come dovettero pensare i primi fondatori delle nazioni per crearsi una Giurisprudenza ? Erano essi, come vuole il Vico, assai da meno de' nostri fanciulli. Perchè questi nati in società già fornita di favella, di sette anni al più, si trovano di aver apparato un gran vocabolario che al destarsi di ogni idea il corrono prestamente, e ritrovano subito la voce convenuta, per comunicarla ad altrui. Ad ogni voce udita concepiscono l'idea che a quella voce si associa, talmente che nel discorso usano una certa sintesi con la quale scorrono tutti gli elementi della lingua, raccolgono quelli che ad essi bisognano, e tosto li uniscono. Il perchè ogni lingua, dice il Vico, è grande scuola che fa destre e spedite le menti. Altro esercizio di diversa specie è la scuola di leggere e scrivere, la quale con quelle sottili e delicate forme che si dicono lettere, ingentilisce a maraviglia la fantasia de' fanciulli, che in

leggere e scrivere ogni parola, scorrono pure con spezie di sintesi gli elementi dell'*Abbici*, ne raccolgono le lettere che ad essi abbisognano, e le compongono per legarle e per iscrivere. Pure la letteratura è più corpulenta del vocabolario. Acquistano di più i fanciulli l'abito di numerare, il cui atto è astrattissimo e tanto spirituale che per eccellenza è appellato *ragione*. Ma i numeri sono più astratti delle lettere e de'suoni, perchè le lettere lasciano orme d'impressioni fatte negli occhi che è il senso più acuto ad apprendere e ritenere, le voci sono aria che percuote gli orecchi e si dilegua; ma il numero *pari* o *caffo* p. e. non tocca senso veruno. Or mancando i primi fondatori delle nazioni di tutti questi aiuti; chi potrà intendere qual fosse la lor maniera di pensare, e come incominciar dovesse la loro Giurisprudenza? Pure bisognò che ne avessero una. E quale fu essa mai? Tentiamo di scoprirla.

Uomini fieri e di corto intendimento, atterriti da spaventose superstizioni, disimpegnar devono gli affari con ricercatissime cerimonie, massimamente se sieno in uno stato di non potersi spiegare. Convenevolmente a tali tempi gli antichi Giureconsulti non potevano essere che Sacerdoti; trattar doveano le cause con sacri riti, ed esser i giudici che condannavano i rei. Vi ha di ciò un aureo luogo presso Tacito, il quale osserva, che tra gli antichi Germani a'soli Sacerdoti era permesso di legare, di battere con verghe e dar altri gastighi a'colpevoli; e tutto questo praticavano alla presenza de'loro Dei, ed in mezzo alle armi. Facevansi precedere alle pene le *consecrazioni* de'rei, come tra'Romani dicevasi sacro a Dei de' Padri il figliuolo empio; sacro a Cerere il ladro delle biade; sacro a Giove chi violava un Tribuno della ple-

be. Simili a queste consecrazioni de' Latini erano le *esecrazioni* de' Greci, le quali riducevansi ad una certa specie di *scomuniche*, praticate da tutte le antiche nazioni. Da questa Giurisprudenza tutte le umane ragioni essendo riguardate sotto l'aspetto di cose divine, venivano trattate con verità, e si acquistavano con *vero uso*, o sia con istare lunga età con i corpi in certe terre postati. Il perchè l'*usucapione* fu il primo, e *vero modo* di legittimare le sovranità appo le nazioni, prendendo la voce nel vero suo significato, che è *usu capere*. Oltre il *vero uso*, altro modo legittimo di acquistare era quello della *vera mano*, o della *vera forza*, che è il principio delle *mancipazioni*, o delle cose dette *mancipi*, eccetto le prede di guerra sulle quali acquistavasi il dominio *ottimo o fortissimo*. Seguirono a' dominii di *vero uso* e di *vera mano*, le *obbligazioni*, le quali si contraevano con *vero nodo*, la cui mercè i *vincti*, ovvero obbligati in casa, divennero fuori *victi*, ed erano i legati in guerra con la *schiavitù*. Dalle quali cose risulta: 1° che le leggi non nacquero da impostura, ma furono figlie della verità; 2° che le leggi arcane, presso tutte le nazioni si custodirono da' Sacerdoti, come appo i Caldei dell'Assiria, i Magi della Persia, i Sacerdoti dell'Egitto, i Druidi delle Gallie ec., ed appo tutte con letteratura *sacra*, o *secreta*.

Ma surti i Governi Eroi, e componendosi delle private forze de' padri sovrani nello stato delle famiglie la forza pubblica della Città, che è l'*Impero civile*; cessarono allora le forze private. Siccome però i costumi cangiar non possono tutti ad un tratto, succedè la Giurisprudenza Eroica, la quale finse il *vero uso*, la *vera mano*, il *vero nodo*, e come tali passarono nelle Leggi delle XII Tavole; sicchè la *mancipazione*, il *nodo* costituiro-

no il nodo e la mancipazione civile, che sono i fonti di tutti gli atti legittimi, co' quali celebravano tra loro gli antichi Romani tutto il Diritto.

Uomini inoltre superstiziosi, in tempi che scarseggiano di favellari, o parlano con proprietà di voci, mancando loro i trasporti, sono osservantissimi delle parole circa i patti. Ond'è che le osservano, comechè nell'esecuzione non ne traggano utile veruno, che anzi ne segua talvolta gravissimo danno. Dalle parole estimeranno la lor ragione, ed attenderanno a cautelarsi con determinate formole di voci. La finta mano perciò ed il finto nodo diverran costume delle genti eroiche, specialmente delle genti del Lazio in quel Capo delle XII Tavole: *qui nexum faciet mancipiumque, uti lingua nuncupassit, ita jus esto*. Così pure nella resa di Collazia concepisce Anco Marzio la famosa formola araldica delle rese tutte, che celebrarono ne' lor tempi eroici i Romani, che è una formola di *stipolazione* e di *accettazione*, la quale si legge presso Livio. Ma siccome con le stipolazioni si tratta il maggior affare del Diritto naturale delle genti, dee di necessità seguirne, ch'esse non sieno state proprie soltanto dei cittadini Romani, ma delle altre nazioni tutte ne' loro tempi eroici. Quindi è che nella storia barbara così prima che ultima, co' patti delle rese, osservati con isquisita proprietà di parole, si sono spesso o felicemente delusi i vincitori, o miseramente scherniti i vinti. Omero offre un esempio della Ginrisprudenza eroica in persona di Ulisse che spesso narra, promette e giura con tal arte, che, salva la proprietà delle parole, ottiene sempre l'utile che si propone. Incominciò tal costume nel tempo de' divini Governi di Grecia; perciocchè con questa ulissea prudenza Giunone giura a Giove di non aver ella sollecitato Net-

tuno a muover tempesta contro i Troiani. In verità ciò fatto aveva per mezzo del sonno, ed ingannò in tal guisa Giove testimone e vindice de' giuramenti. Da ciò venne che tutta la riputazione de' Giureconsulti Romani faceasi consistere in quel celebre loro *cavere*, e ne' tempi barbari tornati, tutta la stima de' Dottori in legge fondavasi nel ritrovar *cautele*, la maggior parte delle quali è ora ridevole.

Ma uomini discreti ed umani, delle parole non già, ma delle cose ch'esprimono, osservano le promesse. Essi ubbidiscono alle leggi; le interpretano nel vero senso, e adempiono i giuramenti, secondo l'utile regolato dalla ragion del *giusto*. Il principio è questo dell'equità delle leggi, o della Giurisprudenza umana, che definisce le cause di dubbia equità col Diritto naturale delle genti umane, e che costituisce la Giurisprudenza nuova. Ella tutta s'occupa d'interpretar gli *Editti de' Pretori*, co' quali si suppliscono i difetti, e si accordano i rigori delle XII Tavole, secondo l'equità naturale, e questo Diritto, con peso di parole vien definito da Ulpiano: *Diritto naturale delle genti umane*. Or siccome la Giurisprudenza eroica si celebrò ne' tempi del Governo eroico di Roma sino alla Legge Petelia; così ne' tempi del Governo umano, che cominciò dalla libertà tutta spiegata, dopo le guerre cartaginesi, fu celebrata la Giurisprudenza nuova, che può dirsi Ateniese, dal nome di una Repubblica la più umana di quante altre mai di tutta l'antichità a notizia ci pervennero.

E così, per opera della Provvidenza, dalla *Sapienza volgare* videsi appresso nascere la *Sapienza riposta* delle divine ed umane cose de' filosofi, i quali per massime di eterne verità giunsero a formar la mente di quel-

l'Eroe, che il popolo Ateniese ammirar faceva nelle adunanze, allorchè comandava leggi giuste col senso comune della pubblica utilità. E qui si determina lo stato perfetto delle nazioni, il quale si rivela soltanto, quando le scienze, le lettere, le arti, avendo tutte avuto l'essere dalla religione e dalle leggi, tutte servono alle leggi ed alla religione. Allorchè dunque le scienze, le lettere, le arti si allontanano da questo fine, le nazioni infallibilmente rovinano, perchè perdono le proprie leggi, e con esse le religioni proprie. Non essendo state valevoli a sostenere le proprie religioni e leggi, perdono con esse le armi proprie, le proprie lingue, e con la perdita delle lingue, vanno a perdere nelle nazioni dominanti i propri nomi. Sperimentate incapaci a governar sè stesse, perdono i propri Governi, e sì per legge eterna della Provvidenza, ricorrerà tra esse il Diritto naturale delle genti eroiche, in virtù del quale tra i deboli ed i forti non vi ha egualità di ragione.

PROVE FILOLOGICHE.

Il Diritto naturale delle genti si è parlato con lingua comune di tutte le nazioni.

Questa verità si mostrerà nel pieno suo lume, meditando sull'origine delle lingue e delle lettere. Primamente le lingue e le lettere hanno avuto una comune origine, ed è stato un error de'filologi il credere che sieno nate prima le lingue, e poi le lettere; perciocchè le nazioni tutte prima parlarono scrivendo, come quelle che da principio furono mute: onde le lingue e le lettere camminarono del pari. Ben inteso che per lettere non s'intendono qui le volgari.

Deesi notar inoltre, che gli Egizii narrarono di essersi in tutto il tempo scorso innanzi ad essi, parlate tre lingue, corrispondenti alle tre età degli Dei, degli Eroi e degli Uomini. Dicevano che la prima lingua fu *geroglifica*, o sia divina; la seconda *simbolica* per simboli, o per imprese eroiche; la terza *pistolare*, con la quale le persone lontane comunicavano tra loro gli affari della vita. Di queste tre lingue parla Omero in due luoghi dell'Iliade, da' quali rilevasi che i Greci convenivano in ciò con gli Egizii. L'uno è dove narra che Nestore visse tre vite di uomini di lingua diversa: talmente che Nestore esser deve un carattere eroico della Cronologia stabilita per le tre età degli Egizii; onde tanto dovette significare quel motto: *vivere gli anni di Nestore*, quanto vivere gli anni del mondo. L'altro è dove Enea narra ad Achille, che uomini di diversa lingua cominciarono ad abitar Ilio, dopo che Troia fu portata a' lidi del mare, e Pargamo ne divenne la rocca.

Ma se ponesi mente alle tre verità seguenti, si troverà incontrastabile ciò che gli Egizii intorno all'anzidette tre lingue narrarono. La prima è, che le nazioni gentili, essendo a principio senza favella, dovettero spiegarsi per atti o cose corporee che avessero naturali rapporti alle loro idee. La seconda, che dovettero assicurarsi con certi segni de' confini de' loro fondi, per aver perpetua testimonianza de' loro Diritti. La terza, che tutte sonosi trovate usar monete. Queste verità ne daranno l'origine non pur delle lingue e delle lettere corrispondenti alle tre su mentovate età degli Egizii; ma quella puranche de' geroglifici, delle imprese gentilizie, delle medaglie, a dir breve della lingua e della scrittura con la quale parlò e scrisse il primo natural Diritto delle genti.

Fu comune naturale bisogno di tutte le prime nazioni di parlare con geroglifici. In Africa gli Egizii, come accennammo, parlarono con geroglifici, a' quali aggiungiamo gli Etiopi, che secondo Eliodoro *Delle cose di Etiopia* si valsero per geroglifici degl'istrumenti di tutte le arti fabbrili. Nell'Oriente dovettero essere geroglifici i caratteri magici de'Caldei. Nel Settentrione dell'Asia Idantura Re degli Sciti, con cinque parole *reali*, risponde a Dario Maggiore che aveagli intimato la guerra, e queste sono una *ranocchia*, un *topo*, un *uccello*, un *dente di aratro* ed un *arco da saettare*. La ranocchia significava, ch'esso era nato nella Terra della Scizia, come dalla terra nascono, pioviendo l'està, le ranocchie, e sì esser figliuolo di quella Terra. Il *topo* esprimeva, di aversi quivi come topo fatto la casa, cioè di aversi fondata la gente. L'*uccello* denotava, che in quella Terra erano suoi gli Auspicii, vale a dire, che non ad altri era soggetto, fuorchè a Dio. L'*aratro* significava, di aver egli ridotto quei terreni a coltura, di averli domi e fatti suoi per forza. L'*arco da saettare* esprimeva, ch'egli aveva nella Scizia il sommo Imperio delle armi, con le quali poteva e doveva difenderla. Nel Lazio la muta risposta che Tarquinio il Superbo mandò al figliuolo in Gabii, col farsi veder al messaggiero, troncar con la bacchetta capi de' papaveri, fu per geroglifici. Nel Settentrione di Europa, osserva Tacito, che gli antichi Germani non sapevano *litterarum secreta*, cioè che non sapevano scrivere i loro geroglifici. Nel Settentrione della Francia vi fu un parlar geroglifico, detto *parlar di Piccardia*, che dovette essere, come nella Germania, un parlar con le cose, o sia co' geroglifici d'Idantura. Anche nell'ultima Tule, ed in Iscozia estrema sua parte, secondo Ettore Boezio, quel-

la nazione scrisse anticamente co' geroglifici. Nelle nuove Indie i Messicani sono stati trovati scrivere per geroglifici, e Giovanni Laet descrive i geroglifici di que' nuovi indiani, che sono diversi capi di animali, piante, fiori, frutti, e dice ch'essi pe' loro Ceppi distinguono le famiglie, i quali Ceppi fanno le stesse veci dell'armi gentilizie nel mondo nostro.

Tornando ora alle tre lingue degli Egizii, e movendo dalla prima, che è quella degli Dei, è fuor di dubbio che Omero ne conviene con gli Egizii, allorchè in cinque luoghi de' due suoi Poemi fa menzione di una lingua più antica della sua, la quale è certamente lingua eroica, ed e' la chiama lingua degli Dei. Tre luoghi sono nell'Iliade, il primo dove narra che uno de' Titani vien chiamato *Briareo* dagli Dei, *Egeone* dagli uomini; il secondo, dove racconta che un uccello vien detto *χαλκιδά* dagli Dei, *κυμινδία* dagli uomini; il terzo che il fiume di Troia vien appellato *Xanto* dagli Dei, *Scamandro* dagli uomini. Altri due luoghi sono nell'Odissea: in uno dice, che gli Dei chiamano *πληκτας*, *τετρας* li due mostri poetici, detti *Scilla* e *Cariddi* dagli uomini; l'altro dove Mercurio dà ad Ulisse un segreto contro le stregonerie di Circe, che dicesi dagli Dei *μωλυ*, ed è affatto negato agli uomini di sapere. Se non che Omero, a quel che sembra, in questi luoghi intende per Dei gli Eroi, che assunto avevano il nome di Dei su tutti coloro ch'essi dicevano plebei o uomini, appunto come, a tempi barbari ultimi, i vassalli si dissero *homines*, ed i grandi Signori recavansi a gloria di avere, come Mercurio, maravigliosi segreti di medicina.

Egli è certo però che Varrone appo i Latini ebbe la diligenza di raccogliere trenta mila Dei, e tal raccolta dovette essere un copioso vocabolario divino, da bastare alle

genti del Lazio, per ispiegare tutte le umane lor bisogne, le quali in que' pochi tempi esser doveano pochissime. I Greci ne numerarono ancor essi trentamila, e di ogni sasso, di ogni fonte o ruscello, di ogni pianta, di ogni scoglio fecero Numi; nella guisa appunto che gli Americani fanno Dei le cose tutte che superano la loro capacità. Donde risulta che le favole divine de' Latini e de' Greci hanno dovuto essere i primi geroglifici, o caratteri sacri degli Egizii.

Il secondo parlare, che all'età degli Eroi corrisponde, fu per *simboli*, a' quali riduconsi le imprese eroiche, dette *σῦματα* da Omero, o segni co' quali scrivevano gli Eroi, ed in conseguenza dovettero essere metafore, immagini, somiglianze o comparazioni, che poi con la lingua articolata fanno tutta la suppellettile della favella poetica.

Finalmente il parlare pistolare, per ispiegar tra persone lontane gli affari ordinari della vita, e che per gli Egizii corrisponde all'età degli uomini, dev'esser nato dal volgo di un popolo principe dell'Egitto, che fu quello di Tebe. Questo parlare in conseguenza deesi concepir nato da libera loro convenzione, essendo *Diritto de' popoli il parlare e lo scrivere volgare*.

Il parlare pistolare o *volgare* degli Egizii si dovette scrivere con lettere volgari, le quali essendo simigliantissime alle volgari de' Fenici, dee dirsi, che quelli le avessero ricevute da questi. Difatti Clemente Alessandrino, che più di ogni altro era a suoi tempi informato delle cose di Egitto, afferma che Sanchuniatone, o Sanchuniate Fenice scrisse in lettere volgari la Storia fenicia, e lo propone come primo autore della Gentilità, il quale abbia scritto con volgari caratteri. Deesi dunque conchiudere che i Fenici, essendo certamente stati il primo popolo

mercatante del mondo, entrati per cagion di traffichi nell'Egitto, vi abbiano portato le lettere volgari, ed il Vico prova con sode ragioni di averle essi portate nella Grecia ancora. Vedano ora i critici con quanta ragione pongano: *che gli Egizii sieno stati gl'inventori di tutte le cose necessarie, o utili alla vita, e che avessero insegnate le lettere volgari a' Fenici!*

Attese queste naturali origini delle lingue volgari, è fuor di dubbio ch'esse hanno dovuto aver da prima naturali significati. Ciò osservasi facilmente nell'antica lingua latina, la quale è più eroica della volgare, e perciò più robusta, quanto l'altra è più delicata. Quasi tutte le sue voci sono per trasporti di nature, o per proprietà naturali, ovvero per effetti sensibili; e in generale il maggior corpo delle lingue, appo tutte le nazioni, è la metafora. Tutt'i filologi intanto hanno di buona fede ammesso, che le voci delle lingue volgari sono segni arbitrarii di idee. Ma ciò è nato dal perchè essendosi abbattuti i grammatici in gran numero di vocaboli, che danno idee confuse e indistinte delle cose, e non sapendone le origini, quando cioè le idee ad essi vocaboli corrispondenti, riferendosi a cose sensibili, erano luminose e distinte; per dar pace alla loro ignoranza, stabilirono per massima, *che le umane voci articolate hanno un significato arbitrario*. Vi trassero Aristotile con Galeno, e gli armarono contro Platone e Giamblico.

Ma se ciò fosse, potrebbe dir taluno, dovrebbero tutte le lingue volgari esser le stesse in tutt'i popoli: or come va che quanti sono i popoli tante diverse lingue essi parlano? Questo è, perchè siccome i popoli per la diversità de' climi hanno sortito diversi temperamenti, e perciò costumi diversi, per la diversità de' costumi e de' temperamenti hanno

guardato sotto differenti aspetti gli stessi bisogni, o utilità della vita; in conseguenza di che sono nate tante diverse lingue, quante diverse sono le costumanze. Ciò si conferma co' proverbi, i quali sono massime di vita umana, le stesse in sostanza, e spiegate con tanti diversi aspetti, quante sono state e sono le nazioni. Quindi segue che le lingue più ricche di parlari eroici devono essere le più belle, perchè più veraci ed evidenti. Le lingue per contrario più affollate di voci di nascosta origiue devono riuscire oscure e confuse; soggette ad equivoci, e perciò meno dilettevoli; la qual cosa si avvera in quelle che si formano con mescolanza di lingue barbare, delle quali s'ignora l'origine, o la storia de' loro trasporti.

Entrando ora a vedere in che modo siensi formate queste tre spezie di lingue e di lettere, poniamo per principio, che come nel tempo stesso cominciarono gli Dei, gli Eroi e gli Uomini, perchè erano pur uomini quelli che immaginavano gli Dei, e che riputavano la lor natura eroica mescolata a quella degli Dei e degli uomini; nel tempo stesso cominciar dovettero le anzidette tre lingue. Camminarono esse del pari con le lettere, ma con questa notabile differenza, che si rapporta alle tre summentovate età. La lingua degli Dei fu quasi tutta muta, ben poco articolata. La lingua degli Eroi, mescolata egualmente di articolata e di muta: in conseguenza di parlari volgari e di caratteri eroici. La lingua degli uomini quasi tutta articolata, pochissimamente muta; perchè non vi ha lingua volgare cotanto copiosa, ove non sieno più l'idee che le voci.

Ma nel tempo stesso che si formò il carattere divino *Giove*, che fu il primo di tutt' i pensieri del Gentilesimo, incominciò a formarsi del pari la lingua articolata con

*

l'onomalopea, per la quale tuttavia spiegansi felicemente i fanciulli. E esso Giove fu da prima dal fragor del tuono detto *Ious* da' Latini. Dal fischio del fulmine si disse *Zeus* dai Greci. Dal suono che dà il fuoco quando brucia lo chiamarono *Ur* gli Orientali, donde venne *Urim* la potenza del fuoco che arde. Da questa origine stessa venne ai Greci *ωρανος* il cielo, ed a' Latini il verbo *uro* bruciare, a' quali dallo stesso fischio del fulmine dovette venir *Zelum*, o *Caelum*.

Seguitarono a formarsi le voci umane con le *interiezioni*, che sono voci articolate all'empito di violente passioni, le quali sono *monosillabe* in tutte le lingue. È verisimile che, incominciata a destarsi da' primi fulmini la maraviglia, nascesse la prima *interiezione pa* che restò poscia raddoppiata *pape*, interiezione di maraviglia. Da questo nascere dovette il titolo che si dà a Giove di Padre degli Uomini e degli Dei, ed appresso che tutti gli Dei si dicessero Padri, e Madri tutte le Dee. Ond'è che restarono a' Latini le voci *Iupiter*, *Diespiter*, *Marspiter*, *Iuno Genitrix*, la quale certamente fu sterile. Con l'andar del tempo gli nomini potenti nello Stato delle famiglie assunsero per naturale superbia lo stesso divino titolo, e si dissero *Padri*.

S'innoltrarono appresso gli autori delle lingue a crear i *pronomi*. Le interiezioni sfogano le passioni proprie, e l'uomo le fa solo; ma i pronomi servono a comunicar le nostre idee ad altrui intorno a quelle cose che co' propri nomi, o non si sanno appellare, o chi ascolta, non sa intendere. Quasi in tutte le lingue i pronomi sono *monosillabi*, come il seguente: *Luciscit hoc jam*, in vece di *albescit Coelum*, e gli articoli dal lor nascimento hanno questa eterna proprietà di andar sempre innanzi a nomi.

Si formarono poscia le *particelle*, gran parte delle quali costituiscono le preposizioni, che quasi in tutte le lingue sono pur *monosillabe*, e vanno innanzi a' nomi che le domandano, ed a' verbi co' quali si compongono. Tratto tratto si andarono formando i nomi, ed il Vico nell'origine della lingua latina ne novera, in altra Opera stampata, una gran quantità, nati dentro del Lazio tutti *monosillabi*, che non hanno nulla di origine straniera, nemmeno greca, a riserva di quattro voci *βους, sus, μύς, σήψ*, che a' Latini significa *siepe*, e *serpe* a' Greci. Che i nomi sieno nati prima de' verbi è evidente, perchè non regge orazione, se non comincia da nome, il quale espresso o taciuto la regga.

Si formarono finalmente i verbi. I fanciulli spiegano nomi, particelle, e tacciono i verbi; perchè i nomi destano idee che lasciano fermi vestigi; le particelle, che si rapportano a modificazioni, fanno lo stesso; ma i verbi esprimono moti che portano l'innanzi ed il poi, misurati dall'indivisibile del presente, difficilissimo a intendersi dagli stessi filosofi. Or i verbi che sono quasi generi di altre cose, come *sum* dell'essere, al quale si riducono tutte le essenze, val quanto dire tutte le cose metafisiche; *sto* della quiete, *eo* del moto, a' quali si rapportano tutte le cose fisiche; *do, dico, facio*, a' quali si riducono tutte le cose agibili, sieno *economiche*, sieno *moralì* o *civili*, dovettero incominciare dagl'imperativi. Imperocchè nello stato delle famiglie, stato povero in sommo grado di lingue, i Padri soli dovettero favellare, e dar ordini a' figliuoli ed a' famoli, i quali imperativi sono tutti *monosillabi*, quali ci sono rimasti *es, sta, i, da, dic, fac*.

Questa generazione delle lingue si accorda con l'uma-

na natura, perciocchè i fanciulli nati nella presente copia di lingue, benchè dotati di mollissime fibre per articolare le voci, pur nondimeno le incominciano monosillabe. Or che deesi pensare de' primi fondatori delle genti, i cui organi vocali si componevano di fibre durissime, nè aveano ancor udito voce umana? Tale dunque ha dovuto essere l'ordine con cui nacquero le parti dell'orazione, quale si è ora esposto, e da quest'ordine rivelansi pure le naturali cagioni della sintassi. Le quali cose ci sembrano più ragionevoli di quelle che dissero altri sulla formazione delle lingue, come se i popoli per trovarle avessero prima dovuto andar a scuola di Aristotile, con i di cui principii hanno gli autori ragionato, per ispiegar l'origine delle lingue.

Con questo primo nascere delle lingue nacque il *Gius*, detto *Ious* da' Latini, e dagli antichi Greci *διαίων*, che divenne poscia per leggiadria di favella *δευαίων*: onde ai Latini veane *sub dio* egualmente e *sub Iove*, per dir a cielo aperto; perchè universalmente da tutte le gentili nazioni fu osservato il cielo sotto l'aspetto di Giove, che per la via degli auspicii, dava gli avvisi suoi divini, o le divine sue leggi. Ciò dimostra che tutte le antiche nazioni credettero ad una divina *Forza* superiore, alla quale bisognava ubbidir per timore. Tal è l'origine della voce *Ius*, che dicesi ora *Diritto*.

Con lo stesso primo nascere delle lingue s'incominciò tratto tratto a formar la lingua poetica, la quale si compone di tre parti. La prima di caratteri divini o di false Divinità, in cui entrano tutte le favole degli Dei, delle quali la Teogonia di Esiodo è un Glossario pe' Greci, come i trenta mila Dei di Varrone sono un Vocabolario della prima lingua del Lazio. La seconda è di caratteri

eroici, che contiene tutte le favole eroiche ritrovate dalla seconda età poetica, che fu quella de' Poeti eroi, i quali vissero prima di Omero. La terza venne a formarsi mentre crescevano la lingua divina ed eroica, e moltiplicavansi i parlari articolati: ond'è ch'essa parla per naturali rapporti e dipinture delle cose che si vogliono esprimere. Di queste lingue trovaronsi provvcduti i popoli Greci a tempo di Omero, con la differenza soltanto che sopra una stessa idea parlasse più poetico un popolo che un altro, e di tali parlari scelse Omero i migliori per tessere i suoi poemi. Alla stessa fatta Ennio compose il suo poema dei parlari del Lazio, che riteuevano ancor molto del barbaro. L'Alighieri in fine, principiando a mitigarsi la barbarie ultima, andò raccogliendo la locuzione della divina Commedia da tutt' i dialetti d' Italia. Onde come in Grecia non nacque poeta maggiore di Omero; così in Italia non vi ebbe poeta più sublime di Dante; perchè entrambi ebbero la fortuna di sortire incomparabili ingegni sul finire dell'età poetica di entrambe le nazioni.

Che ciò sia vero, provasi meditando sulla naturale opposizione tra la metafisica e la poesia. Quella purga la mente da' pregiudizi dell'infanzia, questa tutta vela rovescia dentro ed immerge. La prima resiste al giudizio de' sensi, la seconda ne fa principale sua regola. L'una infievolisce la fantasia, l'altra la richiede robusta. Quella ne fa accorti di non fare dello spirito corpo, questa non di altro si diletta che di dar corpo allo spirito. Il perchè i pensieri dell'una sono tutti astratti, i concetti dell'altra allora sono più belli, quando si mostrano più sensibili e corporei. In somma quella si studia, che i dotti, sceveri di passioni, conoscano il vero; questa si adopera d'indurre gli uomini ad operare secondo il vero, col mezzo di perturbatissimi

affetti. Onde in tutte le lingue a noi note, non fu mai uno stesso uomo, insieme e gran metafisico e gran poeta, massimamente in quel genere di poesia, della quale è padre e principe Omero, a confronto del quale Plutarco credè di non poter mettere Virgilio, comechè facesse il parallelo tra Cicerone e Demostene. Ed affinchè alcuno non opponga che Dante padre e principe de' poeti Toscani era insieme dottissimo in Divinità, rispondiamo ch'essendo egli venuto nell'età de' favellari poetici d'Italia, che nacquero nella maggior barbarie de' secoli IX, X, XI, XII, il che non avvenne a Virgilio; se non avesse affatto saputo di Scolastica e di Latino, sarebbe riuscito più gran poeta ancora, e forse la toscana favella avrebbe avuto da contrapporlo ad Omero, mentre la favella latina non può far la stessa cosa col suo Virgilio. Ciò mirabilmente confermano due luoghi dello stesso Omero nell'Odissea, intralasciandone altri molti, da' quali si raccoglie che Omero fiorì in tempo che la riflessione e la mente pura era ancora una facoltà sconosciuta. Uno è quando e' chiama *forza sacra*, o *nascosta* la mente di Telemaco: l'altro quando appella *vigor occulto* quella di Antinoo. I suoi Eroi inoltre pensano da per tutto nel loro cuore; ragionano nel loro cuore, e più di tutti il prudente Ulisse sempre col suo cuore si consiglia. Ciò prova pure che la Provvidenza è la divina Maestra de' Principi de' poeti.

Ripigliando ora il filo delle idee, è agevole, tenendo dietro naturalmente al filo stesso, di rintracciar l'origine delle Imprese eroiche. Abbiamo già udito la risposta di Idantura a Dario il maggiore, che aveagli intimato la guerra. Or con la lingua che parla la gente eroica della Tartaria, parla pure Tearco Re di Etiopia a Cambise, che per ambasceria gli dichiarò la guerra, nella quale esso

Cambise peri. Avendo gli ambasciatori di questo principe presentato a Tearco molti vasi d'oro, il Re etiope non ravvisandoli di veruna utilità negli ordinari usi della vita, gli rifiutò, ed ordinò agli ambasciatori, che ragguagliassero il loro Re di ciò ch'egli faceva ad essi vedere. Tese un grande arco, e lo caricò di una pesante saetta, volendo significare che di persona avrebbe egli con la forza resistito; perciocchè non l'oro, ma la virtù formar deve la riputazione de' principi. Un tal fatto potrebbesi comporre in una sublime Impresa eroica, rappresentante *vasi d'oro rovesciati per terra, ed un nerboruto braccio, che avventa con un grande arco una gran saetta*, la quale è sì parlante con la sola sensibile immagine, che non ha punto bisogno di motto che l'animi. Ella è questa l'Impresa eroica in sua ragion perfettissima, che è un parlare muto per atti o segni sensibili, ritrovato nella povertà dei parlari convenuti, per farsi intendere in caso di guerra. Simile al parlare d'Idantura e di Tearco è la risposta data dallo Spartano a quello straniero, che si maravigliava, *come Sparta cinta non era di mura*. Lo Spartano *additò il petto*, e con tal atto fè intendere allo straniero questo sublime sentimento, che vestito con parole convenute, formerebbe il pregio di ogni gran poeta eroico:

Son le mura di Sparta i petti nostri.

Lo stesso sentimento con parlari dipinti comporrebbe una grande Impresa eroica, rappresentante un Ordine di Usberghi con questo motto: *Mura di Sparta*.

Sarebbe anche un'Impresa eroica dipinta quella di *una mano che con una bacchetta tronca cime di papaveri*, che fu la risposta data dal Superbo al figliuolo, il quale chiedevagli consiglio: che dovesse fare in Gabii? La mu-

ta risposta fu: *che uccidesse i primi della Città*. La qual Istoria o è del tempo più antico delle genti latine appiccata al Superbo, o a tempo di questo Re parlavasi ancora in Roma con caratteri eroici. Per le quali cose provasi ad evidenza che la favola e l'espressione nelle Imprese eroiche sono una cosa stessa, o una metafora comune a' poeti ed a' pittori, di maniera che un muto possa dipingerla.

Il parlare delle Imprese eroiche è una lingua delle armi, con la quale si spiegano per *Manifesti* Idantura a Dario, e Tearco a Cambise; e la lingua stessa ne dà l'origine delle *Insegne gentilizie*, le quali furono una certa lingua armata delle famiglie. Le parti che compongono l'intera scienza del *Blasone* sono *scudi, campi, metalli, colori, armi, corone, manti, fregi, tenenti*, le quali cose tutte sono parlari dipinti de' tempi eroici, che significano *ragioni di Signoria*. Primamente le antiche Case, che costituirono le *Genti Maggiori*, presero il nome da quelle terre, dove trovavansi piantate, e per le genealogie de' loro Avi, ch'eranvi stati sepolti, venivano i Capi di esse accertati di esserne i sovrani Signori, in virtù di quegli auspicii che seguirono nell'occuparle vacue: onde *terrigenae* agli Ateniesi, ed *ingenui*, o *inde geniti* a' Romani significarono *nobili*. Perciò nello *scudo*, che è il fondamento dell'Insegna gentilizia, quello che si spiega dicesi *Campo*, o *terra arata*, che poscia passò a significare *terra ingombera di alloggiamenti per dar battaglia*; imperocchè le Genti maggiori, che avevano ridotte le prime terre a campi di semina, fecero delle stesse campi d'arme, allorquando le difesero da' ladroni delle messi. L'oro è il più nobile de' metalli; ma l'oro dei primi tempi fu il frumento, come a' Romani restò: *di*

dar in premio a' forti soldati certa misura di farro, che fu il primo frumento di quel popolo. Il più nobile di tutt' i colori è l'*azzurro*, denotante il color del cielo, ove dal volo degli uccelli presi furono i primi auspicii: quindi ne restarono le penne a' cimieri delle Imprese nobili. Le *linee vare* o *curve* segnate negli scudi nobili rappresentano i solchi delle terre arate, come le fasce e le bende esprimono le spoglie de' nemici, delle quali i soldati vittoriosi caricavano i loro scudi: nella stessa guisa che i soldati romani riportar sollevano sopra gli scudi i premii, e di questi i più riputati erano le aste *pure*, o non armate di ferro, o aste di alberi bruciate in punta, perchè fossero più aguzze e più atte a ferire, dette perciò *praeustae sudes*. Laonde tutti gli scudi caricati di sì fatte spoglie, di aste, o di armi, devono veramente essere state *Imprese eroiche*. I *manti delle Imprese* sono le pelli delle fiere uccise, delle quali si coprivano gli Eroi, come Ercole che si dipinge coperto della pelle del leone, e presso Omero e Virgilio vestono gli Eroi pelli di orsi e di tigri, e di queste ultime i Sovrani cangiarono forse le macchiate pelli in *zibellini*. Nel tempo delle famiglie potè pur fingersi per tenente delle Imprese gentilizie la *Fama*, per essere stato di più celebrato nome quelle che si componevano di un maggior numero di famoli chiamati *clienti*, quasi *cluenti* dell'antico *cluer* che è splendore d'armi, donde gli Eroi si dissero *incliti*. Da *cluer* venne altresì Clio la Musa che canta con la tromba la storia degli Eroi. Quando finalmente avvennero le prime turbolenze eroiche, per l'ammutinamento de' clienti, ed i nobili si strinsero in Ordini, su i quali sursero le Città, si trovarono le ambascerie; e perchè gli Araldi a tal oggetto spediti aveano cinto il capo, e coperte le spalle di *verbene*, o di erba

santa ; di qui vennero le corone e gli ornamenti alle Imprese, e dalla stessa erba santa furono detti *santi* gli Ambasciatori che la vestivano, *sante* le leggi che portavano. Avevano essi in mano un caduceo con due ale, e di due ale ornavano le tempie e i piedi, come ne restò poi dipinto Mercurio *Dio delle ambascerie*, per significare che venivano da' nobili appo i quali erano gli auspicii. Di qui le penne su i Cimieri nelle Imprese eroiche, i fregi, i *lambriguini*, o fogliami che cadendo da' Cimieri cuoprono le spalle ; di qui pure i raggi delle corone, esprimenti gli angoli delle foglie e lo scettro denotante il caduceo che sono le Insegne de' Principi.

Rimane a dir delle medaglie che furono geroglifici o Imprese eroiche con le quali gli Eroi conservarono le loro storie, onde ebbero forse appo i Latini il nome di *monete*, che ammonissero i veggenti dell' antichità delle famiglie. I Greci dissero νομισμα la moneta, che Aristotile fa venire da νομος legge, sicchè fossero le monete le prime leggi. Perciò si osservano tante medaglie delle greche Città, dove sono sculte o un' *Ara*, o un *Serpe*, o un *Dragone*, o un *Treppiè*, dal quale rendevano gli oracoli i Poeti o *Indovini Eroi*. A nostri dà la voce *canone* denota la legge ecclesiastica, e ciò che pagasi per l'enfiteusi, ed i Francesi dicono aloy la moneta e loy la legge.

La lingua delle armi, della quale si è detto sinora, è una lingua comune agli Eroi di tutte le antiche nazioni, che recavansi armati nelle adunanze, e che soli avevano l'imperio delle armi, come erano i Cureti sparsi in Italia, in Grecia, in Asia, e gli Eroi germani, de' quali al suo tempo parla Tacito. Or perchè i soli Eroi avevano l'imperio delle armi, essi soli lo avevano delle leggi, che in que' superstiziosi tempi comparivano, sotto l'aspetto della

religione, in casa e fuori di casa armate sempre. Ond'è ch'essi Eroi combattevano per gli Dei della loro patria, e le nazioni vinte perdevano la religione con perdere i loro Dei, che gli Araldi invitavano ad uscire dalle mura delle Città soggiogate. Non potevano perciò le genti vinte più celebrare nozze solenni e civili; perchè, con la perdita degli Dei, perduto aveano gli auspicii co' quali celebravansi le nozze; contraevano in conseguenza matrimoni naturali, e non più aveano potestà patria, quale si avea da' cittadini romani. Per tal ragione vennessi a rallentar nelle provincie quell'imperio cicoplico, che usavano i padri Eroi sulle vite ed acquisti de' figli e de' famoli; e siccome in vita non avevano le genti vinte più patrimonio, non lasciavano in morte altra eredità, se non quella che dicesi in umana ragione *possessione de' beni*, la quale era un'eredità naturale non riconosciuta dal Diritto eroico de' popoli; ma ministrata fuori d'ordine da' Pretori. Per la stessa ragione perdevano il Diritto del *nodo*, che nel tempo delle nazioni, mute ancor di favella, era un'impresa eroica, la quale esprimeva, che i dominii privati soggetti a quel popolo che aveva suo il *nodo*, erano dipendenze di un dominio pubblico, sovrano di sua ragione, di sua Signoria. Ritrovati appresso i parlari convenuti, tal Diritto si concepì nella formola: *aiò hunc fundum meum esse ex jure Quiritium*; e con questa formola o nel trasferir il podere con la solenne consegna del *nodo*, o per l'esibizione fatta del nodo nel vendicarlo, voleasi dire: che in forza del dominio *eminente*, che prima i soli Padri, poscia tutto il Popolo romano in adunanza avea di tutto il largo fondo romano, i cittadini privativamente godevano il dominio civile de' poderi che consegnavano o vendicavano. Questi poderi si dissero

praedia, perchè col *nodo* de' poderi sono i cittadini *praedas reipublicae*, obbligati cioè con le cose stabili al pubblico Erario, e le prime prede eroiche furono le plebi, delle quali si composero le Città. Di qui è che le servitù s'impongono a' poderi, i quali sono di lor natura soggetti, e non a' fondi che appartengono al dominio libero de' Sovrani. Non vi hanno dunque in natura civile che tre spezie di Signori: padroni utili, o Signori de'comodi che si sostengono da' poderi; padroni diretti, Signori dei poderi che si sostengono da' fondi; padroni Sovrani, Signori de' fondi, che sostengono il civile mondo delle nazioni. E tutto ciò per quell'autorità di dominio commesso dalla Provvidenza alle Potestà civili nel governarlo. Era tale in fatti il Diritto eroico del *nodo*, che la stessa compra e vendita, principe de' contratti, non osservasi di buona fede; perciocchè nell'atto della consegna del nodo, con cui consegnavasi soltanto il venduto podere, era di mestieri stipolar la *dupla*, acciò si prestasse l'*evizione*. Lo stesso praticavasi nelle rese delle Città, affinchè se ne osservassero i patti; imperocchè le genti vinte non potevano più contrarre obbligazione solenne e civile, mediante la stipolazione. Laonde siccome le romane leggi non assistevano dentro a meri fatti di possessione, nè a' patti non istipolati nell'atto della consegna del *nodo*; così fuori, pel Diritto delle vittorie, non assistevano alle possessioni, nè a' contratti provinciali, ma venivano questi sostenuti per equità da' Pretori. Di qui trassero la loro origine, e non altronde, i contratti che i romani giureconsulti dissero *juris gentium humanarum*, così permettendo che si regolassero le cose delle genti la Provvidenza, che viene definita da' giureconsulti romani: *Ordinatrice del Diritto naturale delle genti*; vale a dire che

come dal Diritto divino delle prime genti era nato il Diritto eroico, fondato per gli auspicii sulla differenza delle due nature nobile e plebea; così dal Diritto eroico nascesse il Diritto delle genti umane, nel quale il popolo romano vittorioso fosse addottrinato da esse provincie vinte. Ond'è che il maggior corpo del Diritto romano si compose appresso del Diritto spiegato da' Pretori negli Editti Provinciali. Ma i romani Principi finalmente volendo nella Monarchia esser distinti essi soli in civil natura, riunirono in lor persona tutto l'Eroismo; riunirono cioè gli auspicii, e con gli auspicii l'Imperio delle armi e delle leggi, e quindi la fortuna e la gloria delle *Imprese*. Così tolsero a' romani il Diritto delle genti eroiche d'intervenire nelle adunanze col titolo di *Quiriti*, e lo trasportarono nel Gabinetto, che è la vera *Legge Regia*, con la quale il popolo romano si spogliò della sua sovranità, e consegnò il suo nodo al romano Principe, che prese a promuovere il Diritto delle genti umane. In tal modo la sapienza delle genti si dispose a ricevere la sapienza dei filosofi, per mezzo di quel volgo stesso che, come profano, aveva prima sdegnato di mettere a parte della vana sua sapienza delle cose divine. Le Provincie di fatti in conseguenza della naturale libertà che i romani ad esse lasciavano, addivenivano quali erano stati i plebei romani innanzi la legge delle XII Tavole, ed avevano tutt'i modi di acquistare il dominio, i quali modi si dicono di ragion naturale delle genti, e gli acquisti fatti sostenevansi per equità da' Pretori. Da tutto ciò apparisce che Grozio nel riprendere i romani giureconsulti in quelle cose stesse che servono di base al loro Diritto naturale delle genti, non ha ben inteso il senso di cotal Diritto, che fu l'unica, somma e veramente sovrana scienza di quel po-

polo immortale intorno alla giustizia della guerra e della pace. Nè gl'Interpreti mai seppero il significato di quel motto *Ragion civile*, quando dissero che le nozze, la patria potestà, l'agnazione, l'eredità, le mancipazioni, le usucapioni, le stipolazioni sono sol proprie dei cittadini romani, essendo tutte cotali cose proprie di ciascun popolo o nazione.

E ciò basti per le due parti principali della lingua poetica: l'una di caratteri divini, l'altra di caratteri eroici. Mentre però si formavano queste due parti, andavasi facendo pure la terza parte di parlari convenuti, a misura che se ne trovavano le voci. Il corpo di quest'ultima parte si compone di metafore altuose; d'immagini vive; di somiglianze evidenti; di comparazioni acconce; di espressioni per effetti o per cagioni, per le parti o per gl'interi; di circonlocuzioni minute; di aggiunti individuanti, che sono tutte maniere nate per farsi intendere; e ciò quando o chi parla non sa appellar le cose con voci proprie, o chi ascolta non ha voci convenute per intendere colui che parla. Difatti le frequenti ellissi, i pleonasmi, le onomatopée o imitazioni di voci o di suoni; gli accorciamenti delle voci che ancor si usano nell'italiana poesia, le parole congiunte che sono frequentissime nella lingua tedesca; tutte sono maniere proprie dell'infanzia delle lingue. Tali sono gli antichi parlari de' poeti che in lingua latina s'incontrano nelle comedie, ed i parlari de' giureconsulti nelle formole solenni e nelle vetuste leggi, i quali certamente si tolsero via dalla latina favella volgare. Ciò si conferma dall'osservare che gli episodi sono propri delle donnicciuole e de' contadini, i quali sceglier non fanno il proprio delle cose, ed omettere quello che non fa al proposito. Il conforto parlare inoltre è naturale effetto di chi

non sa, o è impedito a spiegarsi interamente, come si osserva negl' *irati* e *rispettosi*, che profferiscono il retto e l'obliquo, e tacciono i verbi. La lingua tedesca è senza dubbio più raggirata della latina, come questa lo è più della greca, per la ragione che la coltura de' greci ha preceduto quella de' latini, e questa quella de' germani.

Siegue da tutto ciò che le idee uniformi de' soggetti e delle diverse loro modificazioni, ebbero i popoli, pensando alle comuni necessità ed utilità, hanno dovuto essere a tutti comuni, e differir solo per averle essi popoli secondo la diversità de' siti, de' climi, de' temperamenti e de' costumi sotto diversi aspetti riguardate. Di qui sorgere potrebbe l'idea di un Dizionario di voci, per dir così *mentale*, che spiegando la comune origine delle diverse lingue vocali, mostrasse, come tutte potessero convenire in una lingua ideale comune. E in vero, per istare sugli esempli adatti a' nostri principii, si noverino tutte le proprietà de' Padri nello stato delle famiglie, ed in quello delle Città che sursero sulle famiglie; 1° Dal fantasticare Deitadi; 2° Dal fare certi figliuoli con certe donne, previi gli auspicii divini; 3° Per tal ragione riputati di origine Eroica, ovvero Erculea; 4° Per la scienza che degli auspicii possedevano, detta *Divinazione*; 5° Per' sacrifici che in casa facevano; 6° Per l'infinito imperio che sulle famiglie esercitavano; 7° Per la forza nell'uccidere feroci belve, nel dissodar terre incolte, e nel difendere i seminati da' vaganti ladroni delle messi; 8° Per la magnanimità di ricevere ne' lor asili coloro che, inseguiti da' violenti di Obbes, vi si ricoverarono; 9° Per la fama acquistata con la virtù di opprimere i violenti, e di soccorrere i deboli; 10° Pel sovrano dominio de' loro campi, con sì fatte imprese naturalmente

acquistato; 11° Pel sommo imperio delle armi; 12° Finalmente pel sovrano arbitrio delle leggi, e quindi delle pene che al sovrano imperio delle armi va congiunto:

E si troverà che dagli Ebrei furono detti *Leviti* da *El* che significa *forte*; dagli Assiri *Caldei* o sapienti; dai Persiani *Maghi* o indovini; dagli Egizii *Sacerdoti*. Variamente si dissero da' Greci. Ora *Poeti Eroi*; ora *Divini* dalla Divinazione, ed ora dalla creduta loro origine di figliuoli de' Numi, si appellarono Eroi nel numero dei quali sono Orfeo, Anfione, Lino. Dalla infinita loro potenza vennero chiamati *Re*. Dalla fortezza *Αριστοι* da *Αρις* *Marte*; ond'è che le prime Città di essi composte, si dissero *Aristocratiche*. Universalmente in Italia, Creta, Asia appellaronsi *Cureti*, o sacerdoti armati. Più particolarmente in tutta la Grecia prima vennero detti *Eraclidi* o della razza di Ercole; poi con lo stesso nome appo gli Spartani rimasero, il regno de' quali fu senza dubbio Aristocratico. Alla stessa fatta da' Latini si dissero *Quiriti*, o Sacerdoti armati di asta, che sono i *Cureti Saturnii*. Si dissero *Ottimi*, o fortissimi, perchè all'antico *fortus* corrisponde al presente *bonus*; perciò le Repubbliche che se ne composero, si dissero di *Ottimati* o sia di *Marziali*. Dall'assoluta Signoria sulle famiglie si dissero *Heri* o Signori, la qual voce ha un suono comune con l'altra di *Eroi*; quindi il lor patrimonio ne restò detto *haereditas* o *Signoria*, della quale Signoria la Legge delle XII Tavole riconosce l'esteso potere, lasciando ad essi la libertà di disporre da Sovrani de' proprii beni. Si dissero puranche *Viri* dalla fortezza, onde *Viri* poi ne rimasero i *Mariti solenni*. Si dissero pur *Viri* i Magistrati, come *Duumviri*, *Decemviri*. Si chiamarono *Viri* i Sacerdoti, come *Quindecumviri*, *Vigintiviri*; e finalmente

Viri si dissero i Giudici, come *Centumviri*; laonde con la sola voce *Vir* si spiega *Sapienza*, *Sacerdozio*, *Regno*. Si dissero Padri dalle genti latine per la certezza dei figliuoli; quindi i nobili si dissero *Patrizi*, come gli Ateniesi chiamarono essi nobili *Επαριδας*. Ne' tempi barbari tornati vennero appellati *Baroni*, ed i loro vassalli *homines*, che è appunto la differenza tra *vir* e *homo* dei Latini: quello cioè vocabolo di virtù civile, questo di natura ordinaria, intendendosi per la voce *homo* colui che ha obbligo di seguire altri, che abbia il Diritto di tenerlo seco; detto *Bas* da' Greci, *Vas* da' Latini, *Was* da' Tedeschi, e di qui *Vassus* et *Vassallus*. Per la stessa origine dovette di certo rimanere agli Spagnuoli la voce *Baron* per esprimere *maschio*, come restò a' Latini *Vir* per distinguerlo dalle femmine. Dall'origine stessa viene *Homagium*, quasi *hominis agium*, che è appunto il Diritto eroico del *nodo*, fonte di tutte le contese eroiche narrate dalla romana Storia. Le quali cose scoprono con quanta poca scienza il Cuicacio ed altri discorrano sull'Origine dei Feudi.

Siegue dalle cose finora discorse che la lingua del Diritto naturale delle Genti ha dovuto essere di tre spezie. La prima una lingua divina per atti mnti e religiosi o divine cerimonie, in forza delle quali restarono in ragion civile a' Romani *gli atti legittimi* con cui celebravano le faccende tutte delle civili utilità. Questa lingua che fu necessaria ne' primi tempi, quando gli uomini non sapevano articolare parola, è tutta propria delle religioni, le quali debbonsi più riverire che esaminare. La seconda lingua fa per imprese eroiche con la quale parlarono gli Eroi: lingua delle armi, che anche oggidì si usa tra le nazioni belligeranti. La terza è di parlare convenuti, che in tutte le nazioni sono oggi articolati.

Alle anzidette tre lingue corrisposero tre spezie di caratteri. I primi furono caratteri *divini*, che propriamente si dissero *geroglifici*, de' quali, come avvisammo, tutte si valsero le nazioni. Erano questi caratteri *universali fantastici*, nati da quella tendenza che ha lo spirito di ridurre le cose varie all'unità, e perchè in que' rozzi tempi non poteva lo spirito ciò eseguire per *generi*, ebbe ricorso alla fantasia, che lo fece per *ritratti*. A questi universali *poetici* riducevansi tutte le particolari *specie* a ciascun *genere* appartenenti, come a Giove tutte le cose degli *auspicj*, a Giunone tutte le cose delle *nozze* ec. I secondi erano caratteri eroici (*universali fantastici* ancor essi), a' quali riducevansi le varie *specie* delle cose eroiche, come ad Achille tutt' i fatti de' forti, ad Ulisse tutt' i consigli de' saggi ec. Ma con l'avvezarsi appresso lo spirito ad astrarre i modi dai soggetti, passarono detti universali fantastici in *generi intelligibili*, quali vengono considerati da' filosofi, e dagli autori della Comedia nuova, nata ne' tempi umanissimi della Grecia, i quali autori si valsero de' generi intelligibili de' costumi umani per farne *ritratti* nelle loro Comedie. Si trovarono finalmente i volgari caratteri in compagnia delle lingue volgari; imperocchè componendosi queste di parole che sono generi de' particolari co' quali le lingue eroiche aveano dianzi parlato; come della frase eroica: *mi bolle il sangue nelle vene*, ne fecero la voce *mi adiro*; così di cento venti mila caratteri geroglifici, che p. e. usano oggi i Cinesi, ne formarono poche lettere, alle quali come gencri si riducono le cento ventimila parole, delle quali compongono i Cinesi la loro lingua *articolata volgare*. Per questa ricchezza di lingue e di caratteri sono i popoli liberi *Signori* delle loro leggi, dando ad esse que' scusi,

che traggono ad osservarle gli Ottimati ancora che non le vorrebbero. E comechè sia negato a Monarchi di levare a' popoli tal dominio di lingue e di lettere; questo stesso dominio che essi lasciano a' popoli costituisce in gran parte la loro potenza, comandando leggi, sotto le quali star devono puranche gli Ottimati, secondo il senso che ad esse danno i popoli. Da ciò conseguita che atteso l'anzidetto dominio de' popoli sulle volgari lettere e lingue, per ordine di *civil natura*, han dovuto le Repubbliche libere precedere le Monarchie.

Ella è questa la lingua del Diritto naturale delle genti, osservato dal civile mondo delle nazioni. Con questa lingua si spiega: 1° il modo come incominciò, ed il tempo in che nacque la civiltà de' popoli; 2° la natura di essa civiltà, e l'eterna sue proprietà, secondo la successione delle comuni idee; 3° i vari gradi delle umane bisogne ed utilità, regolati prima dalla Sapienza volgare, e poscia dalla Sapienza riposta da' filosofi, la quale scopre da ultimo i non equivoci segni dello Stato delle nazioni.

Il *modo* fu che alcuni uomini dalla venere bestiale si ridussero ad usare la venere umana. Il *primo tempo* fu, quando tra' Latini, Greci, Egizii fulminò la prima volta il cielo, dopo del diluvio. *La natura della civiltà nella sua infanzia* fu che i Padri nello stato delle famiglie dovettero essere i *Sapienti*, i *Sacerdoti*, i *Re*. La *successione secondo l'ordine delle idee* fu la seguente. I primi Re nello stato di natura furono i Padri; appresso i Re furono Aristocratici; in fine si stabilirono le Repubbliche libere e le Monarchie. *L'eterna proprietà sono*, che le sole Potestà civili trattino del Diritto naturale delle genti, e sieno o un Ordine regnante di Sapienti, come nelle Repubbliche Aristocratiche, o un Senato di Sapienti, co-

me nelle Repubbliche libere , o un Consiglio di Sapien-
ti , come nelle Monarchie : che le Potestà civili si con-
siderino come Persone sacre ed inviolabili : che non
riconoscano altro Superiore fuorchè Dio : che abbiano
il Diritto della vita e della morte sopra i sudditi , co-
me i primi Padri lo aveano sopra i figli e sopra i famoli :
che i sudditi come figliuoli acquistino pei Padri della lor
Repubblica , che è l'origine del *Dominio eminente* , al
quale ne' pubblici bisogni ceder deve il Dominio sovrano
e dispotico de' Padri di famiglia su i lor patrimoni. I *gra-
di di utilità* si scoprono: 1° in una Religione o credenza ad
una Divinità Provvidente, credenza indispensabile agli Sta-
ti; 2° nella certezza delle prosapie con le nozze solenni ;
3° nella distinzione de' dominii delle terre, *per seppellire*
in esse i cadaveri. Alla stessa fatta si rivelano i gradi di
utilità della *Sapienza riposta* sulla *Volgare* : a tenore
cioè che la Volgare vien sostenuta dalla Sapienza de' filo-
sofi; a tenore che i filosofi sieguono o si allontanano da
questi tre principii: *Religioni natie* ; *Nozze solenni*:
Mortorii nelle proprie terre; si potranno con questi se-
gni formar certi e sicuri giudizi dello stato perfetto o im-
perfetto delle nazioni.

Epilogo. Ma Vico nello scudo di Achille , descritto da
Omero, scorge epilogata finalmente la storia della civiltà
delle nazioni: 1° vi si vedeva il cielo , la terra , il mare,
il sole , la luna , le stelle, ed è questa l'epoca della crea-
zione del mondo ; 2° si ammiravano in esso due Città :
nell'una erano canti, imenei e nozze, ed è questa l'epoca
delle famiglie eroiche de' figliuoli nati dalle nozze solenni;
nell'altra non si scorgeva alcuna di queste cose , e l'epo-
ca è questa delle famiglie eroiche de' famoli, i quali con-
tracevano semplicemente naturali matrimoni , senza so-

lennità veruna. Entrambe queste Città rappresentavano dunque lo stato di natura , o quello delle famiglie , ed erano le due Città che Eumeo , castaldo di Ulisse , racconta rette da suo padre nella sua patria , dove *i cittadini avevano divisamente tutte le lor cose divise*, vale a dire che non avevano veruna parte di cittadinanza tra esso loro comune. Il perchè la Città senza imenei è l'altro popolo che Telemaco in adunanza chiama la plebe d'Itaca, ed Achille, dolendosi dell'oltraggio recatogli da Agamennone, dice di essere stato da lui trattato come un *giornaliero, che non aveva parte alcuna nel Governo*; 3° Nella Città delle nozze vedevansi *parlamenti, leggi, giudizi, pene*: appunto come i Patrizi romani nelle contese eroiche ripetevano alla plebe, che le nozze, l'imperio, il sacerdozio, da cui dipendeva la scienza delle leggi, e in conseguenza de' giudizi, erano cose di loro Diritto, perchè di loro Diritto erano gli auspicii, che costituivano la maggiore solennità delle nozze. Onde *Viri*, che tanto suonava presso i Latini, quanto *Eroi* presso i Greci, si dissero i *mariti solenni*, i *magistrati*, i *sacerdoti*, e per ultimo i *giudici*; sicchè l'epoca è questa delle *Città eroiche*, le quali sursero *sulle Famiglie de' famoli* in severissimo *Stato Aristocratico*; 4° L'altra Città è assediata con armi; ma a vicenda con la prima *mena prede talvolta su di essa*; e finalmente la Città senza nozze diventa una *perfetta Città nemica*. Ciò conferma quanto altrove si disse: che i primi *stranieri*, i primi *hostes* furono le plebi de' popoli eroici, contro le quali, come ripete più volte Aristotile, *gli Eroi giuravano di essere eterni nemici*. Ond'è che le intere Città, perchè *straniere*, con eroici ladronecci esercitavano eterne ostilità tra loro; 5° Finalmente vi si vedeva descritta la Storia delle arti, dando incomincia-

mento dall'epoca delle Famiglie; perè vi si osservava il Padre Re che con lo scettro comanda: *dividersi il bue arrosto a' mietitori*. Vi si vedevano poscia *vigne* piantate, appresso *armenti*, *pastori*, e *tuguri*. E questa immagine con vero ordine di cose esponeva essersi trovate prima le arti necessarie, la *villereccia*: prima l'arte del *pane*, poi del *vino*; indi dell'utile la *pastoreccia*; più in là del comodo, l'*architettura urbana*; finalmente le arti del *piacere*, le *danze*.

Sono questi i pensieri di Vico intorno all'origine della civiltà delle nazioni e loro andamento per tre età distinte con tre costumi diversi: *divini*, *eroici*, ed *umani*. Più cose abbiamo noi omesse nelle prove filosofiche e filologiche da esso lui recate in appoggio del suo sistema, e specialmente nelle ultime; perchè l'etimologie sono talvolta così stirate che ripugnano al buon senso, ed i miti talmente forzati che chi volesse tener dietro alle orme di Vico, potrebbe di leggieri trasformare in miti i personaggi più certi della storia non pur antica che moderna.

La filosofia di Vico fu quella di Platone, e nel suo filosofare tolse a modello Cicerone, perchè come l'Oratore romano odiava Crisippo il quale era sempre strettamente legato all'evidenza, e rigettava le probabilità, le congetture; così Vico abborriva Cartesio, il cui metodo bandiva dalla filosofia ogni spezie di autorità, lingue, storia, erudizione, per attenersi semplicemente alla geometrica evidenza. Ammirò tra i moderni Bacone, perchè la sua induzione prestavasi del pari all'evidenza ed alla probabilità. L'uomo, diceva egli a Cartesio nell'Orazione sul metodo degli studii, recitata nell'Università di Napoli, l'uomo non è un'evidenza: la storia, le leggi, l'eloquenza,

la morale si rapportano all'uomo ; intanto non sempre sono l'opera del raziocinio che conchiude all'evidenza, perchè soventi volte si appoggiano sulle congetture , che non sempre partorir possono l'evidenza. Soggiungeva che il punto di partenza della cartesiana filosofia non menava a nulla. Che ha fatto Cartesio col suo *cogito, ergo sum*? Ci ha accertati del pensiero, ci ha assicurati di una cosa della quale lo scettico il più deciso non dubita. Perchè non ci ha svelato la cagione del pensiero? Perchè non ci ha detto il modo come il pensiero giugne all'essere? Or tali cose ancor s' ignorano, comechè sia noto il pensiero. Cartesio dunque non altro ha fatto che stabilire una verità volgare , della quale non si è mai dubitato.

L'uomo in metafisica non è che un fenomeno , e se la fisica ne accetta l'esistenza, la ragione si smarrisce , si perde nell'investigarne la cagione ; l'uomo è come il fantasma di un sogno, un fenomeno dell'ente ; non si può nulla staccar dall'ente ; l'ente è il punto centrale e indivisibile, a cui si appoggia l'universo. Come il punto geometrico genera la linea , la superficie, il solido ; nella stessa guisa il punto metafisico produce il mondo. Ma lebranche diceva che Dio pensa in noi : avrebbe dovuto dir piuttosto che noi pensiamo in Dio ; imperocchè chi si addentra in Dio , conosce con certezza di non essere: *in metafisica colui avrà approfittato di questa scienza che avrà sè stesso perduto.*

Dalla tomba della setta italica, tenendo dietro alle origini dell'antica lingua del Lazio, trasse fuori il Vico queste divine idee ; aveva letto forse Bruno ancora , perchè un'ombra d'idealismo copre spesso le sue pagine : quelle specialmente della prima Scienza nuova, dove l'uomo passa suo malgrado dalle selve allo stato civile per la sola

opera della Provvidenza. Se non che l'uomo di Vico rimane nello stesso stato in cui avealo lasciato Platone. Devono le divine idee ridestarsi all'occasione delle sensazioni; niun tentativo per ravvicinare la sensazione all'idea; dovrebbe ciò fare l'induzione, ma la ragione è sempre scontenta di quanto scopre l'induzione. Non ancora si era mostrato Kant per conciliar insieme la sensazione e l'idea.

Con questa filosofia, appoggiata all'induzione, si dispose Vico a crear il Diritto universale delle nazioni. Ma preoccupato sempre delle civili cose di Roma, brillando sempre nel suo spirito l'immagine di Roma, si risolse in fine di stabilire Roma come modello della civiltà delle nazioni. Il perchè nella storia, nella mitologia, nelle lingue, nel Blason, e ne' feudi puranche del medio evo deesi Roma ripetere, e la romana giurisprudenza diventar quella di tutte le nazioni del mondo. E come i fatti hanuo a servir di occasione per ridestare le idee platoniche; così l'antico Diritto di Roma, le XII Tavole, tutta la storia, tutta la mitologia concorrer devono a risvegliar le idee del vero, del giusto, a dir breve l'ideale dell'umanità perfetta. Ond'è che metafisica, logica, morale, educazione, politica, geografia, astronomia s'abbozzano prima nella religione de' padri in mezzo alle famiglie, e poscia in mezzo alla Città; dove il Senato si compone degli stessi primi padri, riuniti in Ordini, per reprimere le ribellioni degli ammutinati clienti. Di qui le tante critiche sulla storia positiva per distruggerla; Sesostri e Tanai sono due simboli; la sapienza de' poeti vera immagine della sapienza de' filosofi; l'Iliade e l'Odissea confuse con la sapienza del volgo. E tutto questo per via di etimologie stirate, di miti forzati, di stranissime analogie. Egli è evidente, dice un moderno scrittore, che tal metodo d'in-

terpretazione deesi ridurre in fine ad una tortura, per isforzare tutt'i monumenti della storia e delle favole a deporre in favore di un sistema. Chi incontrerà l'esistenza di Mosè, di Maometto o di Boudha, come un ostacolo, potrà rovesciarlo, con ridurlo ad un simbolo sfigurato dalla tradizione.

Siegue da queste osservazioni che quantunque tutta la storia, tutta l'erudizione, per la potente sintesi di Vico, pieghi sempre al modello di Roma, e la sua civiltà a poco a poco siasi spenta, fino a che passato il medio evo, col risorgimento delle lettere e delle scienze, ricominci il suo corso; può non pertanto rimaner il dubbio che il popolo romano altro forse non sia che un fatto isolato. Essendosi in effetto limitato il Vico ai Greci ed ai Latini, non sapendo nulla delle Indie e della Cina, non avendo inoltre il soccorso de' viaggiatori moderni, nè gli aiuti della società di Calcutta; potrebbe accader che tutt'i documenti, tutte le tradizioni non si potessero contenere senza *anacronismi* nelle cronologiche dimensioni della Bibbia, alle quali il Vico col Bossuet si è ristretto.

Ma Vico, dobbiamo pur dirlo a gloria d'Italia, Vico è di gran lunga superiore ad Herder, il quale nella sua Storia dell'umanità ha parlato puranche dell'origine e del progresso della civiltà de' popoli. Imperocchè se Herder, amico della filosofia del senso, vede l'uomo nella natura, e dalla formazione del cristallo, per una ben lunga scala, va sino all'uomo che è la corona dell'organizzazione; Vico, seguace di Platone, con maggior discernimento del Ministro protestante, l'uomo nell'uomo stesso contempla. E se l'analisi di Herder vivamente rallegra l'immaginazione, la sintesi di Vico sembra talmente fatta per l'intelligenza, che il lettore, in onta del suo linguaggio

enigmatico e della stranezza delle analogie, viene attirato potentemente dalla magica forza del suo pensiero. Niuno più originale di Vico, e pare che l'originalità dell'italico ingegno (servile imitatore oggidì delle cose straniere) siasi sventuratamente nel Vico spenta.

De' suoi principii intanto, per quel che riguarda il nostro assunto, egli è facile di raccogliere, che avendo le leggi per iscopo di metter freno alle umane passioni, e di render l'uomo migliore; ben possono per esse la forza, l'avarizia e l'ambizione (che sono i tre vizi pe' quali corre a trovarsi il genere umano) convertirsi in valor militare, prudente mercatanzia e savio governo. La legislazione dunque, considerando l'uomo qual è, ne dirige ad usi migliori le passioni, lo riforma e trasmuta in quello che esser deve. Le due massime di Vico pertanto, ben lungi dall'opporci alla legge morale, la confermano viemaggiormente e ne presuppongono l'esistenza.

E qui credo far cosa grata a miei lettori, se da Vico stesso tolgo le prove di questa mia assertiva.

L'unico principio e fine di ogni Diritto è per Vico la virtù del vero. E' chiama virtù del vero l'umana ragione, la quale è virtù in quanto combatte con le cupidità: è giustizia in quanto regola e pondera le utilità.

Le utilità non sono per sè stesse nè oneste, nè turpi; ma turpitudine è la loro ineguaglianza, onestà l'eguaglianza loro. L'utilità privata di singolare individuo, o anche nazione, è labile, perchè finisce con l'individuo o con la nazione; ma l'eguaglianza delle utilità, che è figlia dell'onestà, non è cosa caduca, è cosa immutabile ed eterna. Le cose caduche non possono produrre l'immutabile, nè i corpi dar nascimento a ciò che li trascende. Il sistema dunque degli utilitari, con questi pochi motti del Vico, è distrutto.

L'occasione poi, per la quale una cosa accade, non è cagione della cosa stessa, il che Grozio non vide, trattando dell'origine del Diritto; e pur doveva in questa disamina por mente ad una osservazione tanto importante che ne è il cardine. L'utilità dunque non fu produttrice del Diritto, come piacque ad Epicuro, a Machiavelli, ad Obbes, i quali intesero per utilità la cessazione o del bisogno, o della violenza, o del timore; ma fu l'occasione, per la quale gli uomini divisi, deboli, bisognosi tratti furono alla vita sociale.

Ciò si conferma con quel celebre detto di Pedio presso Ulpiano: *quante volte una od altra cosa venne con la legge introdotta, è buona occasione supplire con la legge stessa le altre cose che tendono alla stessa utilità*. Buone occasioni adunque furono alla divina Provvidenza l'umana debolezza e miseria, per le quali, secondo la loro stessa spontaneità, ritrasse gli uomini dallo stato ferino e bestiale ad essere socievoli, uguagliando tra loro le utilità, comechè ciò non avvenisse da principio per intera onestà, ma per una parte di onestà.

Or la società è una comunione di utilità che interviene tra eguali o ineguali. La società ineguale è tra padri e figli; tra la potestà civile ed i soggetti: l'eguale è tra fratelli, congiunti, amici, cittadini. Di qui due spezie di giustizia *rettrice* ed *equatrice*. L'eguaglianza delle utilità, con geometrica misura determinata, è il subietto della giustizia rettrice, detta *distributiva*, la quale mira alla dignità delle persone. L'eguaglianza poi delle utilità, fatta con aritmetica misura, è materia della giustizia equatrice, volgarmente detta *commutativa*, la quale si rapporta al *mio*, al *tuo*, ed ha luogo in ogni società eguale. Nè osta punto (come crede Grozio, il quale di tal

distinzione si burla) che avendo più socii posto in comune parti disuguali di danaro, prendano parti di lucro con geometrica misura; perciocchè prendono parti di lucro con semplice misura, essendo il danaro, e non la dignità delle persone che li agguaglia. In fatti tanto ciascun socio ne toglie, quanto ne avrebbe preso, se solo a quel negozio posto avesse il danaro.

Siegue da ciò, che l'una e l'altra giustizia la *rettrice* e l'*equatrice* hanno per fondamento l'onestà, e che non può avervi giustizia senza morale: conseguenza importantissima, dedotta dal Vico da veri suoi principii, e sfuggita al Carmignani, il quale fa della Morale e del Diritto due cose talmente distinte, quasi non avessero nulla di comune tra loro.

Elementi del giusto Diritto, per Vico, sono la prudenza, la temperanza, la forza. La prudente destinazione in fatti delle utilità, fatta con ragione, non come detta la cupidità, produce il *dominio*; il moderato uso delle cose utili genera *la libertà*; la potenza regolata dalla forza parlorisce la *inculpata tutela*.

Il dominio, la libertà, la tutela sono cose naturali all'uomo, e nate per le occasioni. Così la libertà del Diritto era prima delle guerre; ma venne riconosciuta, ed ebbe il suo nome, introdottasi, per le guerre, la schiavitù. Similmente con la divisione de' campi si ammisero i dominii delle cose del suolo; ma il giureconsulto dice: *non essersi i dominii introdotti: essersi solamente distinti con la divisione*. Finalmente dalla potenza, tosto col nascere, proviene la difesa di sè stesso.

La tutela de' sensi e la libertà degli affetti costituisce il Diritto naturale, che gli antichi interpreti dicono *primitivo*, e gli Stoici appellano *principii della natura*.

Il dominio della ragione su i sensi e sugli affetti è il Diritto naturale dagli stessi interpreti chiamato *secondario*, e dagli Stoici *consequenti della natura*. Rimontiamo col Vico all'origine di questa distinzione.

Iddio diè all'uomo con la potenza l'essere, con la sapienza il conoscere, con la bontà il volere. Da questo terzo divino beneficio due parti derivano del Diritto naturale: l'una con cui l'uomo vuole il suo essere, l'altra con cui vuole il suo conoscere: ond'è che l'uomo talvolta più il sapere che l'essere agogna. Or nella parte con cui l'uomo desidera il suo essere contengonsi quelli che gli Stoici dicono *principii della natura*; imperocchè egli apprende col nascere, mercè le sensazioni presenti e vive del *piacere* e del *dolore*, a seguire le cose utili alla vita, a schivare le nocevoli, e se venga impedito nelle utili, e sospinto nelle nocevoli, nè possa altrimenti quelle conseguire, queste evitare; *con la forza allontani la forza*, pel Diritto che ha di conservar il suo essere. Questa parte del Diritto naturale vien definita: *Diritto che la natura a tutti gli animali apprese*, e da essa nasce il Diritto di respingere da noi la *violenza*, quello della unione de' due sessi, della procreazione de' figli e della educazione loro.

Ma nella parte con che l'uomo vuole il suo conoscere, contengonsi quelle cose che gli Stoici dicono *consequenti della natura*, e vien essa definita: *per tutto quello che la ragione naturale fra gli uomini stabili ed egualmente fra le genti tutte si osserva*. Questa parte del Diritto domina la prima: di guisa che quando Pompeo, impedito dalla tempesta a partire, disse: *è necessario il navigare, e non necessario il vivere*, erasi questo suo detto una legge che la ragione a tutti gli uomini impone:

è *necessario* cioè di operar rettamente, e non *necessario* il vivere. Nella prima parte del Diritto naturale la ragione non riprova, ma permette: nell'altra essa vieta o comanda, e quello che comanda o vieta è immutabile; che anzi per questa seconda parte è immutabile ancor la prima, non potendosi le cose lecite di lor natura vietar con le leggi, non essendo in potere di queste di far sì che non sieno permesse.

Vedano ora i moderni scrittori di Diritto: se la distinzione del naturale Diritto *ne' principii della natura*, e *ne' suoi conseguenti* debbasi o no rigettare! Rimembro di averne letto più di uno che la crede inutile. Grozio apertamente afferma: *non esser ella di alcun uso*, senza avvedersi, dice il nostro filosofo e giureconsulto, che nell'egregio suo Trattato della guerra e della pace egli stesso l'ammette tacitamente; pereliè in questo appunto il suo uso consiste, che nella collisione dell'uno e dell'altro Diritto, il secondo è da più del primo. Ma bisognava un Vico per rilevar il merito dell'antica giurisprudenza, e mostrare a Grozio specialmente su quali salde basi ella si reggeva!

Il Diritto naturale primitivo è, secondo Vico, la materia di ogni Diritto volontario; il Diritto naturale secondario ne costituisce la forma, la quale ove manchi, il Diritto volontario è nullo. Perciò Ulpiano definisce il Diritto civile: *per quello che nè al tutto dal Diritto naturale si diparte, nè in tutto ad esso si uniforma; ma in parte vi aggiugne, in parte vi toglie.*

Il perchè la mente della legge e la ragione della legge sono due cose distinte. Mente della legge è il legislatore; ragione dalla legge è l'uniformità della legge al fatto. Possono sì mutarsi i fatti, e la mente della legge si muta;

ma l'uniformità della legge al fatto non si muta mai. Mutati i fatti cessa la ragione della legge; non però si muta o rivolge in contrario. La mente della legge riguarda l'utilità, la quale variando, fa variar la mente; ma la ragione della legge, o l'uniformità della legge al fatto, riguarda l'onestà, e questa è immutabile.

La ragione della legge fa che ella sia vera; il certo della legge la fa vera in parte, e questa parte di vero fanno propria i legislatori, per ottenere con l'autorità ciò che dal semplice pudore degli uomini conseguir non possono; il che rende ragione della definizione del Diritto civile, testè data da Ulpiano. Ond'è che in tutte le finzioni di leggi, le quali si rapportano al Diritto volontario, evvi sempre un certo aspetto di vero, che rende certa la legge, ma non del tutto vera; perchè qualche ragione non concede che ella interamente sia tale.

Due sono quindi i fonti della giurisprudenza: la *ragione* e l'*autorità*. Il vero è della ragione, il certo dell'autorità; ma non può l'autorità opporsi in tutto alla ragione, altrimenti le leggi non sarebbero leggi, ma si mostri di leggi. È dunque inopportuna cosa cercar ragione dall'autorità, la quale, dettando una utilità per tutti equa, può essa utilità riuscire tal fiata per altri iniqua.

Componesi l'autorità del dominio, della libertà e della tutela, che sono i tre fonti di tutti gli Stati. Dalla conoscenza per la quale è l'uomo da più di ogni altra cosa mortale nasce il suo dominio sopra tutta la natura; dal suo volere trae origine la libertà, dall'eccellenza del suo essere s'ingenera il Diritto di tutela col quale contro tutta la natura mortale si difende.

Se dunque il dominio, la libertà, la tutela costituiscono l'autorità, seconda sorgente del Diritto: se il dominio, la

libertà, la tutela hanno origine dalle naturali disposizioni dell'uomo, ed in ogni suo stato, come Vico sostiene, si manifestano sempre; vedano Hume e Romagnosi con quanta buona ragione asseriscano, che genitrice del Diritto è l'aggregazione sociale!

Da una parte dell'autorità, e propriamente dalla tutela, nacque il Diritto delle prime genti, che può dirsi: Diritto della *violenza*. Divide Vico questo Diritto in Diritto delle genti *maggiori* e in Diritto delle genti *minori*. Le genti maggiori furono prima che le Città si fondassero, e si stabilissero le leggi: motivo per cui Saturno, Giove, Mercurio, Marte, e gli altri numi della mitologia (perchè antichissimi tra gli Dei riputati) si chiamarono Dei delle genti maggiori. Genti minori si dissero quelle che furono dopo fondate la Città e stabiliti i Reami; ond'è che Dei minori si appellarono quelli che vennero dalle Città consecrati, come *Quirino*, ed altri Eroi. Pare al Vico che tale divisione imitassero in certa guisa i Romani, allorchè denominarono *patrizii delle genti maggiori* quelli che da' padri scelti da Romolo discesero, e *patrizii delle genti minori* quelli che trassero origine da' padri coscritti.

Il Diritto delle genti maggiori è, come si disse, il Diritto della privata violenza, con che gli uomini, senz'alcun freno di legge, toglievano con la propria mano, ed *usucapivano*; con la forza si difendevano; il proprio uso o possesso rapivano, e con la privata forza ricuperavano. Perciò i mancipii erano cose in realtà per mano tolte; i debitori *nexi* veramente legati; vere erano le *mancipazioni*, *usucapioni*, *vindicazioni*, *usurpazioni*, o gli usi ne' rapimenti del possesso, come le mogli usuarie che erano nel possesso, e non già nella potestà de' mariti, usurpavano lo spazio di tre notti, cioè

per tre notti continue il loro uso a' mariti rapivano, acciò con la usucapione di un anno non passassero in mano, o sia nella potestà di essi.

Si disse innanzi costar il *vero* della ragione della legge, il *certo* dell'autorità di essa, ed essere state queste due cose cagione del Diritto; imperocchè i dominii, le libertà, le tutele in qualunque stato dell'uomo si manifestano sempre. Deesi però notare che il Diritto, comechè risulti sempre da questi tre elementi, fu non pertanto ne' Governi divini ed eroici più certo che vero; negli umani più vero che certo. Or siccome col Diritto delle genti maggiori, senza alcun freno di legge, le cose, come testè dicemmo, *si usucapivano*, con l'uso e con la perpetua adesione del corpo si ottenevano, con la forza si riacquistavano, ed accadevano per queste violenze frequenti risse ed uccisioni; si riunirono in Ordini i padri di famiglia, e poco fidandosi, per la licenza che tra gli uomini regnava, del loro natural pudore, conservarono per sè soli la forza, e posero termine ad ogni ulteriore disordine in avvenire. Da ciò nacque la potestà civile; la quale poche cose pubblicamente trattava con la forza: le *punizioni* cioè e le *pene*. Affinchè poi gli altri ad essa potestà soggetti, fossero nelle lor pretensioni tranquilli, introdusse certe corporee forme alle materie da trattarsi in privato, e consacrò certe formole di parole, alle quali uniformar dovessero la loro infinita e svariata volontà i cittadini. In forza di queste formole, di proposito e seriamente, non per frode o inganno, potevano essi acquistare Diritti, conservare le proprietà o in altri trasferirle, con le quali tre cose celebravasi ogni negozio di privato Diritto. In tal guisa la civile potestà, rimossa ogni violenza, e tolta via ogni incertezza per la solennità de' giudizi, riformò il costume,

•

e distribuì fra i cittadini le cose *certe e civili*, che in buona ed in gran parte ricuperarono il *vero* ed il *pudore*, che sono i due perpetui aggiunti del Diritto naturale.

Da questa metamorfosi, per dir così, del *dominio*, della *libertà* e della *tutela*, per la quale i Diritti da *violenti* che erano, si trasmutarono in *moderati*, ebbe origine il *Diritto civile*; e la natura medesima delle cose insegna essere ciò avvenuto a tutt' i popoli, che dal Diritto delle genti maggiori vennero sotto la *potestà civile*.

Dopo dunque l'*originaria acquisizione* di tutt' i Diritti naturali agli uomini, dopo l'altra introdotta dal Diritto delle genti maggiori, con che i padri, posti i confini, distinsero il dominio delle terre, surse la terza acquisizione introdotta dal Diritto civile.

E qui si noti che come il dominio, la libertà, la tutela costituiscono nelle cose pubbliche l'autorità civile, i privati Diritti del pari a questi tre sommi capi si riducono. Al *dominio*, col quale le cose che ci appartengono si vendicano, e contro qualunque possessore si ripetono; alla *libertà*, la quale ogni potere ed obbligazione comprende; alle *azioni*, che altro non sono fuorchè tutele dalla legge prevedute.

Stabilite queste dottrine, volgiamo da ultimo un rapido sguardo sul Diritto de' romani Quiriti, e le vedremo mirabilmente confirmate. Chiama Vico il romano Diritto un serio poema dell'universale Diritto delle genti, attese le tante finzioni, delle quali è ripieno. I primi fondatori in fatti della romana Repubblica mutarono il Diritto delle genti maggiori in certe imitazioni di violenza, come sono le *mancipazioni*, con le quali quasi tutti gli atti legittimi si transigevano con la liberale tradizione del *nodo*, la *usucapione* non era più la perpetua adesione del corpo

al fondo occupato, ma il possesso con la volontà conservato; la *usurpazione* non più consisteva in una certa rapina d'uso, ma esprimevasi col modesto significato di *citazione*; l'*obbligazione* non più col *nodo de' corpi*, ma con certo legame di parole si denotava; la *vindicazione* col finto attacco delle mani con una paglia, detta perciò da Gellio *festucaria*. Per non dir alla fine di tante altre, l'azione personale chiamata *condictio* non più era l'andar unito il creditore al debitore, o alla cosa dovuta, ma faceasi con la semplice denuncia. Le quali cose menano naturalmente a congetturare, che per tali cagioni si credessero i poeti primi fondatori delle Città, come si è scritto di Orfeo e di Anfione.

Per favole di tal natura è agevole di osservare, che quanto più il Diritto civile da quello delle genti maggiori si allontana, o dalla *verità della violenza*; tanto maggiormente al Diritto naturale si avvicina, o al *pudor del vero*.

Ella è questa, secondo Vico, l'origine ed il progresso dell'universale Diritto delle genti, il quale, tenendo fermo a' principii di Vico stesso, in istretta amistà con la legge morale mostrasi perpetuamente. Parlando in fatti questo gran filosofo e giureconsulto della giustizia universale afferma, che siccome la virtù universale eccita la prudenza, la temperanza, la forza, perchè si oppongano alla cupidità; la giustizia universale del pari comanda alla prudenza, alla temperanza, alla forza, perchè dirigano le utilità. Impone alla prudenza, che ciascuno tratti avvisatamente utili cose; alla temperanza di non appropriarsi l'altrui; alla forza di cautelare e difendere i propri Diritti.

La stessa giustizia *rettrice ed equatrice*, che come

speciali virtù si reputano, uopo è che sieno, secondo Vico, una sola virtù, e perciò universale virtù; la giustizia architettonica difatti, che Aristotile afferma così comandare alle inferiori virtù, come l'architetto alle arti sue ministre, se risiede nell'animo della civile poiestà, e comanda a tutte le virtù che menano alla civile prosperità; risiede altresì, come particolare virtù, nell'animo del Sapiete, e regola gli uffizi di tutte le virtù per la privata tranquillità della vita. E perchè ciò? perchè, risponde Vico, v'ha unica ragione che così detta, unico vero bene, unica giustizia, e unico Diritto.

Ma una pruova luminosa, e senza replica, che mette d'accordo i principii di Vico con la legge morale si è la distinzione da essolui adottata del Diritto naturale primitivo e secondario. Se fa egli consistere il primo nella tutela de' sensi e degli affetti, e l'altro nel dominio della ragione: se quello solamente permette, e questo o vieta o comanda, e ciò che comanda o vieta è immutabile; chi oserà negare che il Diritto naturale secondario altra cosa non sia che la legge morale? Nè osta punto l'aver egli fatto sorgere il Diritto civile dal Diritto di violenza, che in tempi a noi remotissimi usarono le genti maggiori; imperocchè tal Diritto di violenza, non altra regola seguendo che quella de' sensi e degli affetti, vero Diritto non era, ma Diritto certo, tutto proprio di coloro che più tenevano all'istinto che alla riflessione. Il Diritto però di violenza fu poscia l'occasione di far sorgere il vero Diritto.

E per conoscer anche meglio l'accordo delle idee di Vico con la legge morale, basta osservare che egli contempla l'uomo: 1° nello stato di solitudine; 2° in quello della famiglia; 3° nello stato aristocratico; 4° finalmente nello

stato delle repubbliche e delle monarchie. Or nel primo stato non altra guida ha l'uomo che quella dell'istinto a cui ubbidisce come la pianta e l'animale; ma non è questo certamente il suo destino; le sue facoltà lo chiamano ad un bene essenzialmente diverso da quello che dipender potrebbe dal solo istinto. Dev'egli per sè stesso crear questo bene, e passare perciò dalla servitù dell'istinto allo stato di libertà: a quella condizione cioè, per la quale ubbidirebbe invariabilmente alla legge morale, come sino a quel punto ubbidito aveva all'istinto. Deve l'uomo, a dir breve, diventar creatura libera, di automa trasformarsi in essere morale, ed un tal passaggio deve menarlo all'autocrazia.

Sentì l'uomo il bisogno di congiungersi con donna, e la nascita di un figlio, i suoi alimenti, la sua educazione, qualunque siasi ella stata, moltiplicarono i suoi doveri. Fin qui non conobbe egli con la compagna che un sol germe di amore, ma un nuovo oggetto fe' nascere in entrambi una nuova relazione morale, un nuovo amore di specie più pura del primo. La soddisfazione, il tenero interesse, le sollecitudini nelle quali s'incontrarono per l'oggetto di questo amore, scoprirono in essi bellissimi tratti di morale, che resero i loro rapporti più dolci ed elevati: Ad un vincolo che da prima era semplicemente materiale si unì la stima, e dall'amore interessato nacque l'*amor coniugale* che è sovranamente disinteressato.

Ad un primo figlio un secondo ne seguì, un terzo cc., e fatti grandi questi figli, teneri legami di amicizia gli strinsero insensibilmente tra loro, e videsi nascere l'*amor fraterno* che non è punto interessato.

Stretti altri uomini dal bisogno, patteggiarono con questa prima famiglia di prestar l'opera loro, a vantaggio

della stessa, per una convenuta mercede. Surse allora la società tra padroni e servi, dove i coniugi comandarono non pure a' propri figli, a questi famoli ancora; e tale società dal nome de' famoli si appellò famiglia.

Dalla famiglia surse ben tosto un certo naturale Governo. Stabilita l'autorità paterna sul figliuolo bisognoso di aiuto e su i famoli, aveva già il fanciullo contratto l'abito di rispettare la volontà del genitore. Quando fatto grande divenne padre ancor esso, dovettero i di lui figli onorar colui verso il quale vedevano che gran rispetto portava il padre loro; supposero quindi nell'avo un'autorità superiore a quella del proprio padre. E perchè l'avo in ogni litigio pronunziava sempre in tuon definitivo, un tal uso, per più anni osservato, stabilì finalmente in sua persona un potere sovrano su tutt'i membri della famiglia. Ebbe di qui origine il Governo patriarcale, che lungi dal nuocere all'altrui libertà ed eguaglianza, dovette anzi valere a garentirla e consolidarla.

Più famiglie particolari, per comune utilità riunite, costituirono le Tribù; più Tribù la Città, dove i cittadini dovettero amarsi come i fratelli di una stessa famiglia, e prestare a' Capi delle Tribù riunite la stessa ubbidienza, che i membri della famiglia prestavano all'avo. E perchè questa ubbidienza proveniva da sentimento di vera stima verso gli anzidetti Capi, dovette essere perciò in supremo grado disinteressata.

Intanto con l'avanzar de' lumi tutt'i membri della Città si credettero idonei alle funzioni che prima da' soli padri si esercitavano, e sursero allora le Repubbliche e le Monarchie, dove finì in gran parte il *certo* dell'autorità, e cominciò il *vero* della legge. Sotto queste forme di governo tutta si spiegò la moralità delle azioni; perchè si dissero azioni

morali quelle soltanto che si facevano nell'interesse della morale, senza domandare anticipatamente, se erano gradevoli. Tutt' i diversi aspetti, sotto i quali la moralità si manifestava, si ridussero ne' Governi umani ai due seguenti: O sono i sensi che propongono farsi la tal cosa o non farsi, e la volontà ne decide dietro le leggi della ragione: o è la ragione che prende l'iniziativa, e la volontà ubbidisce, senza consultare i sensi.

Ma qui potrebbe dirsi che l'uomo, secondo Vico, nei quattro stati su indicati non altro cerca che l'utile proprio. Nello stato di solitudine in fatti cerca egli semplicemente la sua salvezza. Presa moglie e fatti figliuoli ama la sua salvezza con quella della famiglia. Venuto a vita civile ama la sua salvezza con la salvezza della Città. Distesi gl'Imperi sopra altri popoli ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni. Unite le nazioni per paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza del genere umano. L'uomo, conchiude Vico, in tutte queste circostanze cerca principalmente l'utile proprio. Il perchè non da altri che dalla Provvidenza divina può esser guidato a celebrar con giustizia la familiare, l'eroica e finalmente l'umana forma di governo.

Così è, diciamo pur noi, ma perchè l'utile che cerca l'uomo, tosto che si è reso superiore all'istinto, è subordinato 1° a quello della famiglia; 2° a quello della Città; 3° all'utile delle nazioni; 4° all'utile di tutto il genere umano; l'utile che cerca l'uomo ne' quattro stati su mentovati non è l'utile variabile, ma quello che è figlio dell'onestà, la quale, come Vico si esprime, talmente dirige e pondera le cose utili, che a tutti giovano egualmente.

Ma per Vico, si torna a dire, tutto questo è opera della Provvidenza. Dalla Provvidenza è vero. Fabbro però

della Provvidenza è l'umano Arbitrio, che ha per regola la sapienza volgare, la quale è *il senso comune di ciascun popolo o nazione che dirige in società le nostre azioni, sicchè facciano acconcezza con ciò che ne sentono tutti di quel popolo o nazione*. Quando poi le nazioni per commerci, per paci, per alleanze sonosi conosciute, la convenienza del senso comune de' popoli o nazioni tra loro, è per Vico *la sapienza del genere umano*. Or il senso comune di tutt'i popoli e di tutte le nazioni, il quale deve dirigere in società le nostre azioni, acciò si accordino con tutto ciò che ne pensa il genere umano: che altro può esser mai se non è la legge morale?

Perciò Vico seguendo Gaio chiama Diritto civile comune *il Diritto comune di tutt'i popoli*; perchè Gaio, ove definisce il Diritto civile, dice: *Tutt'i popoli che sono governati da leggi e da consuetudini, in parte si servono del proprio Diritto, in parte del comune Diritto di tutti gli uomini*, e ciò per la divina Provvidenza, che secondo la stessa opportunità delle cose lo spiegò tra le nazioni separatamente, con le loro costumanze, per la tranquillità di ciascun popolo o nazione. Tale Diritto spiegato con le comuni costumanze delle nazioni è per Vico il Diritto naturale de' Giureconsulti, di lunga mano diverso dal Diritto naturale de' filosofi che alla norma della Ragione Eterna lo agguagliano sempre. Ma essendo le Repubbliche degli Ottimati quasi tutte ridotte in Democrazie o Principati, le quali due forme di governo vengono regolate più secondo l'ordine naturale che secondo il civile; per queste cagioni venne a rallentarsi la custodia del Diritto delle genti maggiori più antiche, sul quale Diritto poggiavano soprattutto le Repubbliche degli Ottimi, essendo proprietà di quello stato la custodia delle patrie consuetudini.

Dalla Tutela , dal Dominio , dalla Libertà nacquero, secondo Vico, tre pure forme di Stati : quella degli Ottimati, la Regia, la Libera.

Fondamento dello Stato degli Ottimati è la Tutela dell'Ordine, con che venne da prima stabilito che i soli Patrizi si abbiano gli auspicii, il campo, la gente, i connubi, i maestrati, gl'imperi, e presso le genti i Sacerdoti.

La Regia risplende pel dominio di un solo, e pel sommo e formisura libero arbitrio di esso solo in tutte le cose.

La Libera vien celebrata dall'eguaglianza de'suffragi, per la libertà delle opinioni, e per l'eguale adito a tutti gli onori, il quale adito è il *censo*.

Ma queste tre forme pure di Stati, benchè sieno da quelle particolari differenze testè osservate, tra loro diverse; tuttavolta attesa la loro origine, per virtù della quale la ragione, la volontà, il potere risiedono nell'uomo, sono strettamente tra lor collegate, e costituiscono tre parti di virtù fra loro commiste.

Imperocchè in ciascuno di essi comanda un solo, o come vuole Tacito : *uno essere il corpo della Repubblica, e doversi governare con l'animo di un solo, o di più a guisa di un solo*. E però in ciascun politico Reggimento colui che è *sommo* è anche *unico*; perchè il *sommo* del pari che l'*unico* non si può moltiplicare.

L'ordine naturale per tanto è l'anima di ogni Stato, perchè regna in quest'ordine il *vero* che all'ordine delle cose corrisponde, non a quello de' nomi senza le cose, il quale non è ordine, ma sembianza di ordine. Quello dunque è l'ordine naturale degli Stati, dove i prudenti, i forti comandano; e gl'imprudenti, gl'imbecilli ubbidiscano: quali furono i primi principii degli Stati, le Famiglie, le Clientele, gli antichissimi Stati degli Ottimati.

Ma quando gli Ottimati divennero nomi vani che li distinsero dalla plebe, all'ordine naturale successe il civile, ed al *vero* seguì il *certo*, il quale altro non è che la conformità all'ordine, non delle cose, ma delle parole, da cui nasce la *coscienza dal dubitar sicura*. Imperocchè i primi imperi degli Ottimi o si mantennero ne' loro discendenti, o in tutt' i popoli passarono, o a monarchici si ridussero. Perciò l'ordine civile o è nel *lignaggio* come nell'Aristocrazia, o nel *censo* come nella Democrazia, o nella *casa regnante* come nella Monarchia. Ma nè la nobiltà, nè il patrimonio rende sapienti, il nascer Principe è cosa fortuita, dice Tacito, nè altra.

Siccome però il *certo* è parte del *vero*, e la ragion civile nasce della stessa ragion naturale per le cause di *certo* Diritto; così l'ordine civile per natura sua fa parte dell'ordine naturale, in quanto è esso cagione della pubblica sicurezza: ond'è che anche le Città le più corrotte da questo stesso civile ordine vengono conservate.

Ed è pur ordine civile quello che per volere delle leggi all'ordine naturale è frammesso, che può anche dirsi ordine politico, misto di civile e di naturale, come nello Stato degli Ottimati il Senato si compone de' sapientissimi fra i Patrizi; nello Stato popolare il Popolo vien governato dall'autorità di un Senato sapiente; nello Stato regio il Principe si vale del consiglio de' sapienti. Quest'ordine misto può definirsi *successione di onori*, nella quale chi per una e chi per altra dote come per fede, diligenza, solerzia, valore, giustizia, vien riputato degno di ascendere ad onorate cariche, e dalle minori alle maggiori gradatamente viene promosso: di guisa che i migliori sempre preseggano, e vigilino su i costumi degl' inferiori, e li dirigano.

Ma questi Ordini per la via delle leggi col timor delle pene, con la speranza de' premii, impongono a' cittadini di rettamente comportarsi. Per la qual cosa gli Ordini sono più stabili delle leggi: onde avviene che le leggi riposino sugli Ordini, e che questi conservino le leggi; imperocchè l'Ordine politico, il quale è misto di ordine naturale e civile, con maggior ragione di ciò che Aristotile della legge disse, è veramente *una mente scevera di affetti*. E comechè la mente del popolo in generale sia scevera di affetti, pure questa mente stessa suole addvenir talvolta turbatissima, sopra tutto ove sia commossa da intestine turbolenze. Qual fu la mente del popolo di Atene, e quella del popolo romano sconvolta da' Demagoghi, che indussero l'uno e l'altro popolo, con particolari leggi *fuori l'ordine* promulgate, a bandir dalla patria uomini di chiara virtù, per elevare ad amplissimi onori immeritevolissimi cittadini.

Per quanto però la mente è più verace del discorso, altrettanto gli Ordini sono più stabili delle leggi; imperocchè la mente sempre una cosa detta al parlare, ma pel giudizio, o sia per la volontà, noi più volte falliamo, servendo spesso a ciò che dice il senso, senza ascoltar la mente. Le parole inoltre non vengono sempre con prontezza alla mente, spesso non esprimono i suoi concetti, mentre viene quella incessantemente spronata a raggiungere il vero, la qual forza di vero altra cosa non è che *la ragione*. Or le parole soventi volte eludono questa forza di vero, per la perversa volontà di chi ragiona. L'Ordine perciò naturale, e l'Ordine misto è il solo che può con giustizia amministrar il Diritto, e questo avviene quando uomini per sapienza e per virtù prestantissimi, giusta l'ordine naturale, e non secondo l'ordine concep-

to delle parole , o che torna lo stesso , non secondo il *certo* delle leggi , ma giusta il *vero* delle leggi stesse, reggano gli Stati. E perchè le leggi in moltissimi casi mancano , ed è necessaria l'interpretazione che a tal deficienza supplisca ; può accader ancora che sotto la stessa autorità del Diritto non solo qualche volta per ignoranza si erri , ma le stesse leggi con frode si eludano. Più felici dunque sono quegli Stati , ne' quali i civili Ordini sono misti più secondo il naturale ordine , o secondo l'ordine del *vero* , che secondo l'ordine del *certo*.

Quindi ove si conservino le leggi imposte dagli Ordini , e molto più gli Ordini che le leggi si custodiscano, verranno gli Stati conservati. Ma se le leggi mancano, gli Stati rovinano. Perciò siamo servi delle leggi, diceva Tullio, per poter esser liberi. Convertendo dunque la massima si dirà pure con verità: se ci libereremo dalle leggi, saremo naturalmente servi.

Siegue da tutto ciò che il Diritto chiamato da Grozio *puro*, e da Gaio *Diritto comune a tutt' i popoli*, altro non è che il Diritto naturale, il quale ha per fondamento la legge morale; perchè, secondo Vico, non può darsi Diritto senza morale. Intanto è da notarsi diligentemente che Vico distingue il Diritto in Diritto *vero*, e Diritto *certo*. Quello è per la ragione, questo per l'autorità. Il primo dirige l'uomo libero, il secondo l'uomo che più della libertà segue l'istinto. Or egli è evidente che negli stessi *umani Governi* la più gran parte degli uomini, tenendo più all'istinto che alla libera elezione, si lascia più facilmente guidare dall'altrui autorità che dalla ragione. Di qui la necessità di un Diritto *misto*, secondo le esigenze de' popoli e le diverse forme di Governo. Ma da ciò non segue che coloro i quali con la loro autorità ne

impongono a' popoli, essendo essi i più sapienti, i più prudenti, come vuole il Vico, non si propongano per iscopo il Diritto *vero*, e che non sieno al caso di scoprirlo, senza darsi gran pena. La destinazione infatti dell'uomo non può dipendere dall'istinto, e tosto che l'uomo si conosce libero e la sua ragion consulta, questa gli ordina di conservarsi e di perfezionarsi: di essere cioè savio, moderato, prudente; di coltivare l'intelletto, e nel tumulto de' sensi e degli affetti di cautelare la volontà: nel che propriamente consiste la *libertà* dell'uomo interiore. E perchè egli scopre in altri esseri, a lui simiglianti, la stessa attività libera, gli considera tutti eguali, e tale scoperta fa nascere in lui l'obbligazione di lasciar i suoi simili nella loro indipendenza, ed è questa la *tutela*. Appresso giudica di non aver diritto su di ciò che è stato da altri prima di lui occupato, e ciò che ha egli occupato il primo, giudica che a lui spetta solamente, nel che sta il *dominio*. Di qui reciprocità di Diritti e di Doveri; di qui l'origine della giustizia che garantisce la proprietà.

Tutti gli anzidetti Diritti e Doveri, perchè fondati sulla Libertà, sul Dominio, e sulla Tutela, o che torna lo stesso, sulla natura dell'uomo, stanno per sè, prima che l'uomo entri con altri in società. Le leggi non li creano, perchè già erano prima delle leggi; queste non altro fanno che conservarli.

Gli stessi Diritti e Doveri servono di fondamento alla società, che il legislatore non crea ma dirige, perchè la società già era, quando il Governo non era ancora.

La *Libertà* del Diritto, dice Vico, fu prima che si conoscesse la servitù. Non s'introdussero già i *dominii* con la divisione de' campi, furono solamente distinti. Dalla potenza di operare infine nacque tosto la *tutela* o difesa di sè stesso.

Dominio, Libertà, Tutela tre elementi del Diritto; tre elementi che costituiscono l'uomo morale; perchè non può avervi Diritto senza morale. Le idee perciò di Vico si accordano perfettamente con la morale.

Se non che, ammettendo Vico nell'umana mente alcuni semi del *vero* che con l'andar del tempo si sviluppano in cognizioni distinte, ed alcuni germi del *giusto* che tratto tratto si spiegano in massime incontrastabili di giustizia; mostrasi egli in gran parte seguace di Platone intorno all'origine di quelle verità che si dicono *necessarie*. Or tali verità, essendo per noi di due spezie, altre *teoretiche* ed altre *pratiche*, diciamo, che rispetto alle prime, l'io il quale per un atto di spontaneità si conosce e si rivela nell'*appercezione*, appoggiato alle quattro idee necessarie di spazio, di tempo, di sostanza e di cagione, riduce all'unità tutto il vario delle rappresentazioni che a lui offre il senso. Riguardo poi alle verità pratiche, essendo elleno leggi pratiche o comandi di fare, tutte si contengono nella seguente massima universale: *Quando ti determini all'azione esamina te stesso e vedi, se la tua volontà sia di accordo con la volontà generale di tutti*, ed una tal massima è per noi *la suprema legge della morale*. Che che sia però della filosofia di Vico, a noi basta di aver provato che le due sue dignità VI^a e VII^a, ben lungi dall'opporci alla legge morale, la confermano mirabilmente.

INDICE

DELLE QUISTIONI CONTENUTE NEL I E II VOLUME DELL'OPERA

VOLUME I.

<u>Se diasi una logica pura, ed una logica mista.....</u>	<u>Pag. 3</u>
<u>Se li giudizi necessari sieno solamente gli analitici.....</u>	<u>7</u>
Se quella che un moderno scrittore di logica appella identità formale del raziocinio sia valevole a convertire il raziocinio empirico in raziocinio misto.....	16
<u>Se i principii del raziocinio quando classifica sieno diversi da quelli del raziocinio quando istruisce.....</u>	<u>24</u>
<u>Se l'intuizione sia essenzialmente diversa dal raziocinio.....</u>	<u>31</u>
<u>Se nell'invenzione eserciti maggior influenza l'analisi o la sintesi....</u>	<u>54</u>
<u>Se le idee che Vittorio Cousin appicca allo duo voci di analisi e di sintesi sieno esatte, e si accordino col suo modo di filosofare.....</u>	<u>68</u>
<u>Se la legge che nelle formole analitiche scopro l'induzione matematica abbia o no il carattere di necessità e di universalità.....</u>	<u>136</u>
Se l'argomento deduttivo dipenda dall'induttivo, e se quest'ultimo abbia leggi proprio che lo governino.....	174
Se le idee soggettivo non altro sieno che idee di rapporti.....	191
Se l'idea dello spazio puro si acquisti, come avvisa un moderno filosofo, per la via dell'esperienza, o meditando sui materiali che offre la sensazione.....	200
<u>Se l'idea del tempo possa dedursi, come avvisa un moderno filosofo, dal principio di causalità.....</u>	<u>207</u>
<u>Se l'idea della cagione efficiente tragga la sua origine dall'esperienza, o meditando, come si esprime un moderno filosofo, sui sentimenti....</u>	<u>216</u>

VOLUME II.

<u>Sulle leggi dell' intelligenza.....</u>	<u>Pag. 3</u>
<u>Sulle leggi della ragione.....</u>	<u>47</u>

Sulla legge morale	Pag. 69
Il principio della propria felicità non può elevarsi alla dignità di legge morale	89
Oggetto della legge morale	126
Le due idee del giusto e dell'ingiusto sono originarie e non fattizie ..	144
Le regole etiche, le quali dirigono l'uomo interno, sono essenzialmente diverse dalle regole giuridiche, le quali dirigono l'uomo esterno.	171
Dilettazione morale e modello della legge morale	201
Se si oppongono alla legge morale le seguenti due massime di Vico: La filosofia considera l'uomo quale dev'essere, e si può fruttare che a pochissimi i quali vogliono vivere nella Repubblica di Platone, e non rovesciarsi nella feccia di Romolo;	
La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni ozi nell'umana società, come della forza, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono i tre vizi pe' quali corre a traverso il genere umano, ne fa la milizia, la mercatanzia, la corte, e si la fortrezza, l'opulenza o la sapienza delle Repubbliche	225

